au R. P. Demaux - Lagrange

hommage de reconnaissance
et de respectueux attachement

Enghien, 4 août 1928

J. Bonsirven
S.J.

SUR LES RUINES DU TEMPLE

COLLECTION "LA VIE CHRÉTIENNE"
publiée sous la direction de MAURICE BRILLANT

SUR LES RUINES DU TEMPLE

(LE JUDAÏSME APRÈS JÉSUS-CHRIST)

par

JOSEPH BONSIRVEN

ALMA COLLEGE
296
LIBRARY
B644
Alma, California

A PARIS
CHEZ BERNARD GRASSET
1928

3731

IL A ÉTÉ TIRÉ DE CET OUVRAGE QUATORZE EXEMPLAIRES SUR PAPIER VÉLIN PUR FIL LAFUMA, NUMÉROTÉS VÉLIN PUR FIL 1 A 10 ET I A IV.

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation réservés pour tous pays.

Copyright by Bernard Grasset, 1928.

AVANT-PROPOS

Les éditeurs de la Vie chrétienne *ont voulu posséder dans leur collection, un ouvrage sur le Judaïsme après Jésus-Christ. Quoi de plus juste ? Un chrétien peut-il se désintéresser de la religion, en laquelle sa propre religion s'enracine et prend naissance ? Une fois amputé du puissant rejeton, qu'il avait porté, le vieil arbre n'a-t-il pas irrémédiablement dépéri ? Le présent volume répond à cette question. Il prend le judaïsme, non point aussitôt après la mort de Jésus, — Israël n'a pas compris que cette heure sanglante inaugurait une ère nouvelle, — mais après 70, après la ruine de l'Etat juif, qui marque la coupure entre le Judaïsme ancien et le Judaïsme actuel. C'est de ce Judaïsme, nouveau en quelque mesure, qu'en un violent raccourci, on retrace l'histoire, décrit les croyances, le culte et la morale.*

Tâche ardue et immense, et donc entreprise téméraire ! Tâche ardue : il est difficile, pour un esprit, même sympathique, qui ne professe pas la religion qu'il étudie, d'en pénétrer et exposer en toute vérité le sens intime, les tendances profondes ; mais un chrétien, qui, tous les jours, avec un pieux respect pour l'inspiration divine qui les consacre, prononce les prières et relit les pages de l'Ancien Testament, sur lequel les Juifs

s'appuient, ne peut-il pas se flatter d'éviter les lourdes méprises ? Tâche immense aussi : comment condenser en un mince volume la moëlle de toute une bibliothèque, l'essentiel d'innombrables études ? Contraint de se réduire à une esquisse sommaire, pour ne pas en charger et brouiller le dessin, on a dû se condamner à omettre bien des détails, qui ont paru secondaires, oublis volontaires que l'on critiquera ; il a paru préférable de se limiter aux traits essentiels, qui composeront un crayon lisible et représentatif. Pour de semblables raisons on a renoncé à donner des bibliographies, que les spécialistes n'auront pas de peine à établir ; et l'on s'est imposé de ne maintenir que les références indispensables, au risque, parfois, de laisser certaines affirmations sans aucune justification. Il eût été facile, pour prouver le bien-fondé des exposés doctrinaux, de les étayer de nombreux textes rabbiniques ; il suffisait de puiser à pleines mains dans les recueils de Haggadas ou dans le récent commentaire du Nouveau Testament, d'après le Talmud et le Midrach, de Strack et Billerbeck ; on s'est contenté le plus ordinairement d'une ou deux sentences, qui apportent, non point un argument de tradition, mais simplement une illustration, un exemple.

Ce livre, écrit pour des chrétiens, voudrait leur inculquer quelques notions justes sur cette religion juive, que le plus souvent ils ignorent ou dont ils se forgent des images grossièrement fantaisistes. Ils s'étonneront peut-être d'y découvrir de réelles beautés, des dogmes, des doctrines morales, des attitudes de piété, qu'ils admirent et vénèrent dans leur propre religion : c'est que les deux religions ont puisé à la même source divine,

la révélation du Sinaï, la prédication des prophètes. Cependant, que l'éclat de ces splendeurs n'éblouisse pas leurs regards : à mieux étudier ces joyaux uniques, ils apparaissent comme de merveilleuses pierreries, arrachées aux sertissages délicats, créés tout exprès pour les faire valoir ; enchassées à présent dans un messianisme dévié et dans un étroit particularisme, elles resplendissent encore et étincellent, mais comme à regret, tels de prodigieux brillants, mêlés à des verroteries.

Faisons ces constatations avec tristesse, respect et sympathie pour les âmes, qui détiennent ces inestimables richesses, mais voilées et obscurcies par des méconnaissances et des erreurs capitales : ainsi nous ne mériterons pas les reproches, que saint Paul adresse aux gentils récemment convertis, naïvement orgueilleux de leur jeune christianisme et hautainement méprisants pour l'antique Israël : « Si quelques-unes des branches ont été retranchées, et si toi, olivier sauvage, tu as été enté emmi ces branches, et es devenu participant de la racine et de la sève de l'olivier, ne te glorifie pas à l'encontre des branches. Si tu te glorifies, n'oublie pas que ce n'est pas toi qui portes la racine, mais que c'est la racine qui te porte. » (*Epître aux Romains*, XI, 17, 18).

INTRODUCTION

ORIENTATIONS SUR L'HISTOIRE DU JUDAISME [1].

Johanan ben Zakkai.

Quand Vespasien s'approcha pour détruire Jérusalem, il dit aux habitants : « Insensés, pourquoi voulez-vous laisser détruire cette ville et brûler la sainte Maison ? Je ne vous demande rien autre que de m'envoyer un arc et une flèche, et je m'en irai de vous. » — Ils répondirent : « Comme nous sommes sortis contre les deux qui t'ont précédé, et comme nous les avons frappés, ainsi nous sortirons contre toi et te frapperons. » — Lorsque Rabban Johanan ben Zakkai eut entendu cela, il envoya des gens, et fit assembler les habitants de Jérusalem, et leur dit :

1. Ces notes sommaires tendent beaucoup moins à rappeler les événements extérieurs de cette histoire, si peu variés dans leur constante récurrence, que les principaux mouvements de pensée et de vie religieuse. On s'appuie avant tout sur le grand ouvrage de GRAETZ, *Die Geschichte der Juden* (11 volumes). Le lecteur français pourra trouver une traduction de l'édition populaire de ce même ouvrage dans : GRAETZ, *Histoire des Juifs*, trad. par M. BLOCH, 5 volumes, Paris, 1893. Ou plus rapidement dans : Th. REINACH, *Histoire des Israélites*, Paris, 1910 ; ou dans le manuel scolaire de GABRIEL ARIE, *Histoire juive*, Paris, 1923. Dates et autres précisions d'après M.- L. MARGOLIS & A. MARX, *A history of the jewish people*, Philadelphia, 1927.

« Pourquoi voulez-vous laisser détruire cette ville et brûler la sainte Maison ? Il ne vous demande rien autre que de lui envoyer un arc et une flèche et il s'en ira de vous. » — Mais ils répondirent : « Comme nous sommes sortis contre les deux qui l'ont précédé, et comme nous les avons frappés, ainsi nous sortirons contre lui et nous le frapperons. »

Or Vespasien avait des hommes qui se tenaient cachés près de la muraille de Jérusalem, écrivant chaque mot qu'ils entendaient sur des flèches, qu'ils lançaient par-dessus la muraille ; ils écrivirent aussi que Johanan ben Zakkai était des amis de Vespasien.

Quand Rabban Johanan ben Zakkai leur eut ainsi parlé un jour, et deux jours, et trois jours, et qu'ils ne l'eurent point écouté, il envoya des messagers et appela ses élèves, R. Eliezer et R. Josué. Il leur dit : « Mes enfants, levez-vous et emmenez-moi d'ici. Faites-moi un cercueil, que j'y dorme. » Alors R. Eliezer le prit par la tête et R. Josué par les pieds, et ils l'emportèrent jusqu'au coucher du soleil jusqu'aux portes de Jérusalem. Et les gardes de la porte leur dirent : « Qui est-ce là ? » Et ils répondirent : « C'est un mort. Ne savez-vous donc pas qu'il est interdit qu'un mort passe la nuit à Jérusalem ? » — Ils répondirent : « Si c'est un mort, emportez-le. »

Ils le portèrent dehors, jusqu'au coucher du soleil, et jusqu'à ce qu'ils fussent arrivés auprès de Vespasien. Ils ouvrirent le cercueil et il se dressa devant lui. Celui-ci lui dit : « Es-tu Johanan ben Zakkai ? Demande-moi ce que je dois te donner. » R. Johanan ben Zakkai lui répondit : « Je ne te demande que Jabné ; j'y veux aller instruire mes élèves, établir des prières, et accomplir tous les préceptes de la Torah. » Et Vespasien répliqua : « Tout ce que tu veux faire, fais-le [1]. »

1. *Abot de Rabbi Nathan*, chap. VI. Traduction de M. E. Fleg, dans son *Anthologie juive*, Paris, 1923. volume I, p. 181, sq.

Ce récit traditionnel, bien que surchargé de légendes, ne laisse pas de représenter, en images significatives, les traits les plus caractéristiques du Judaïsme, tel qu'il va se constituer et se développer après l'heure décisive de l'incendie de Jérusalem, après l'écroulement définitif de la nation et de l'état juifs.

Premier trait : l'hégémonie du Pharisaïsme pacifique et religieux. Par le prestige de leur science religieuse et l'étalage de leurs vertus, les Pharisiens, depuis deux siècles, s'étaient emparés de la confiance des foules ; ils régnaient sur les esprits et les cœurs. En la puissante secte, les plus nombreux et les plus considérables, comprenant toute la sagesse des enseignements prophétiques sur la vocation d'Israël, s'efforçaient de les faire prévaloir dans la pratique contre le fanatisme des zélotes et des sicaires : folie et impiété de se soulever aujourd'hui contre Rome, tout comme jadis contre Assur ou Babel ! La nation sainte n'a pas de rôle politique à jouer ; lointain est l'avenir où elle doit dominer les nations ; sa mission présente est de propager, sous la suzeraineté, voire sous la servitude romaine, la connaissance du Dieu unique, le règne de sa loi immuable.

Et Johanan ben Zakkai, ainsi que ses disciples et leurs descendants, sauront, au cours des âges, sans s'avilir aux trahisons et adulations de Flavius Josèphe, conserver entière, et la légitime fierté de leur noble race, et l'attachement à leur antique religion. Ils n'empêcheront pas, un demi-siècle plus tard, le célèbre rabbin Aqiba d'appuyer la révolte de Bar Kokba, où, par centaines de mille, des juifs périrent ; et ils

verront encore semblables soulèvements partiels. Mais leurs conseils et leurs exemples entraîneront leur peuple à vivre paisiblement au milieu des nations, qui voudront bien les accueillir, à recevoir leurs lois et à les servir.

Conséquence de cette sage ligne de conduite : les Juifs, déjà dispersés en presque toutes les provinces de l'empire romain, continueront de se répandre dans les divers pays du monde, s'y faisant accepter et jouissant souvent d'un régime privilégié : peut-on nommer sur le globe une seule contrée, qu'ils n'aient pas habitée, ou en laquelle ils ne soient pas actuellement établis ? [1]

Le second trait est la prépondérance donnée à l'étude de la loi et la consécration de sa souveraineté. Le peuple juif, désormais errant, n'aurait plus de foyer national autour duquel se concentrer ; mais la Torah, la loi de Moïse, qu'on a si justement appelée une « patrie portative », lui restait comme le lien et le symbole de son unité. Dès le temps du premier exil en Babylonie, les scribes avaient commencé de la commenter ; au retour en Palestine, leurs écoles s'étaient multipliées, s'opposant bientôt suivant des tendances contraires, maison de Chammai, rigoriste, et maison de Hillel, plus condescendante ; leurs docteurs jouissaient d'une autorité grandissante, qui les constituait les maîtres des consciences et de l'opinion populaire.

Johanan, disciple du doux Hillel, assure la perpétuité à ce règne de la loi et des écoles rabbiniques : l'école qu'il fonde à Jabné (Jam-

1. Sur la Diaspora juive et son extension, voir : JUSTER, *Les Juifs dans l'Empire romain*, Paris, 1914, I, pp. 179, sqq.

nia, près de Jaffa), est investie, en tant qu'héritière de toutes les traditions antérieures, d'une autorité unique. Tout aussitôt elle se double d'un tribunal, chargé d'examiner les questions controversées de justice, morale et religion : nouveau sanhédrin, qui succède au Grand Sanhédrin de Jérusalem et recueille les droits de cette juridiction suprême. Son président ne tardera pas à être appelé le *Nasi* (prince de la captivité), ou Patriarche, et à être considéré comme le chef de tous les juifs dispersés par le monde.

Le troisième trait est représenté par l'autre demande adressée à Vespasien : établir des prières. Les écoles de scribes et le Sanhédrin avaient souvent porté des décisions en matière cultuelle ; il leur appartiendra plus particulièrement de diriger et fixer le culte des Synagogues. Ces édifices religieux et leur liturgie spéciale s'étaient créés et développés pendant et depuis la première captivité, juste à point, semble-t-il, pour se substituer aux offices du Temple et aux sacrifices quotidiens, désormais impossibles, une fois renversé l'autel unique du sanctuaire unique.

C'est donc *sur les ruines du Temple* que s'édifie le nouvel état d'Israël ; à vrai dire cependant, moins nouveauté que consécration de formes déjà introduites et éprouvées. La dispersion devient le régime normal du Judaïsme ; définitivement inféodé au Pharisaïsme, il viendra dans les écoles rabbiniques s'instruire de ses doctrines, et, dans les synagogues, prier suivant son esprit. Parcourons rapidement les diverses phases de cette histoire.

Première période :
Période Talmudique, du Ier au VIIe siècles.

Le Patriarche gouverne les communautés de la dispersion : il prélève sur elles un impôt, nomme leurs juges et administrateurs, confère l'ordination aux nouveaux docteurs, détermine le calendrier religieux, promulgue les sentences du sanhédrin. Dans son école et dans plusieurs autres, ses filiales ou ses rivales, on discute quelles sont les authentiques interprétations de la loi, les *Halakot*, cette haie qui doit protéger les préceptes divins.

Ces halakot (règles de conduite), transmises d'abord oralement par les docteurs appelés *Tannaim* (pluriel de *tanna* : répétant), furent groupées par certains maîtres en divers recueils, méthodiquement ordonnés, nommés *Michna* (répétition, enseignement) ; on avait ainsi la *Michna* d'Aqiba et celle de Meïr. Le patriarche Juda, surnommé le Saint, ou Rabbi tout court, comme s'il avait été le docteur par excellence, rédigea, à son tour, en se servant de toutes les compilations précédentes, une Michna, dans laquelle il réunit toutes les traditions, qu'il jugeait dignes d'être conservées. Ses disciples et les rabbins subséquents canonisèrent la Michna de Rabbi, comme le code définitif, éliminant du même coup les collections similaires. Toutefois un certain nombre des halakot, laissées dehors *(baraitot)*, sont rassemblées dans la compilation, appelée *Tossefta* (suppléments) ; elles se rencontrent également dans trois commentaires du Pentateuque, contemporains, ou

presque, de la Michna : *Mekilta*, sur l'Exode ; *Sifra*, sur le Lévitique ; et *Sifre*, sur les Nombres et le Deutéronome.

La Michna devient, à son tour, le livre sur lequel s'exercent les docteurs suivants, appelés *Amoraim* (interprètes) : analyses, déductions, comparaisons avec les sentences analogues, illustrations à l'aide de paraboles ou d'anecdotes, viennent s'ajouter au texte de Juda, constituant la *Gemara*, ou complément. Michna et Gemara réunies forment le *Talmud* (étude ou enseignement) : Talmud de Jérusalem ou Talmud de Babylone, suivant la provenance de la Gemara : car, après le second siècle, la science juive s'élabore en deux séries d'écoles.

En Palestine, mais se déplaçant toujours davantage vers le Nord, vers la Galilée, à Sephoris notamment et à Tibériade, abondent des rabbins plus ou moins célèbres, qui réunissent autour de leur chaire des groupes mouvants et diversement compacts de disciples ; alors, comme aujourd'hui, les apprentis docteurs se plaisaient à changer de maître, à goûter des différents enseignements. Le plus fécond de ces Amoraim palestiniens fut R. Johanan bar Nappaha (199-279) ; les opinions rapportées sous son nom forment le principal noyau de la Gemara palestinienne. Elle ne cessa de s'accroître jusque vers le début du v^e^ siècle ; elle reçut alors sa rédaction définitive, donnant naissance au Talmud de Jérusalem ou *Jerouchalmi*. C'est le plus bref, le plus concis et le plus obscur des deux talmuds, mais le plus suggestif.

Théodose II supprima le patriarcat en 425, et vers la même époque les édits des empereurs

chrétiens, restrictifs de leurs libertés, ou vexatoires et persécuteurs, contraignirent les docteurs juifs à émigrer de plus en plus en Babylonie, sous la domination et la protection des rois de Perse. Depuis assez longtemps la communauté juive y jouissait d'une véritable autonomie, sous l'autorité du prince de l'Exil ou Exilarque. Dès la fin du second siècle, Abba areka, (+ 247), surnommé Rab (maître) et Mar Samuel (+ 254), qui étaient venus se former en Palestine, avaient rapporté en leur pays la science de la loi ; et aussitôt les écoles de pulluler, faisant assaut de subtilités casuistiques et d'arguties dialectiques. Le produit de ces enseignements et discussions infinies est le Talmud de Babylone, rédigé vers la fin du v^e^ siècle, surtout d'après les compilations et les revisions de Rab Achi et de Rabbina, et enfin complété dans sa forme actuelle par les *Saboraim* (opinants), qui le remanièrent jusque vers la fin du vii^e^ siècle.

C'est ce Talmud de Babylone, le *Babli*, autrement volumineux que le précédent, qui représente, en sa forme caractéristique, la littérature talmudique : il est le Talmud, tout court. Procès-verbal des controverses et des propos extraordinairement variés, qui se sont échangés pendant six siècles dans les écoles rabbiniques, il reflète exactement toute la pensée juive de cette époque : la *Halaka* (marche, conduite) reproduit l'ensemble des prescriptions juridiques ou morales, plus ou moins obligatoires ; en la souple *Haggada* (récit, interprétation non juridique de la loi), au contenu indéfinissable, nous retrouvons les dits édifiants,

instructifs ou simplement curieux des vieux sages : maximes morales, exemples, histoires sacrées ou profanes, légendes, données scientifiques, astronomiques, médicales ; ces sentences, parfois étranges, qui couvrent tout le champ des connaissances humaines et divines, et où une imagination orientale se donne libre carrière, font revivre la mentalité rabbinique, puérile et compliquée, crédule et tortueuse. Le Talmud est resté le livre fondamental, sur lequel les générations n'ont cessé de s'escrimer ; il a fortement contribué à donner au Judaïsme sa forme propre, lui communiquant le respect de la tradition, le culte de la science, l'entraînant et l'habituant aussi aux ratiocinations les plus pointues et les plus enchevêtrées. Pour un chrétien, non initié, il reste un livre scellé, maquis impénétrable de controverses sans issue, amoncellement de juridismes inexplicables, fatras de légendes et de propos déconcertants.

Deuxième période :
Le Moyen Age juif, du VII^e^ au XVIII^e^ siècles.

La Babylonie, devenue ainsi le centre de la vie et de la science juives, le resta jusqu'au milieu du X^e^ siècle. Elle était tombée au VII^e^ siècle au pouvoir des musulmans ; ceux-ci, nonobstant la violente animosité de Mahomet contre les juifs, se montrèrent tolérants ou même favorables et ils maintinrent les privilèges de l'Exilarque. A côté de ce prince, à la juridiction purement locale, nous trouvons les gaons, ou chefs des grandes écoles de Nehardea, de Sura

et de Pumbedita, dont l'autorité spirituelle s'étendait sur le judaïsme universel ; consultés par les communautés et les particuliers, ils leur mandaient leurs décisions, ou réponses, dont les recueils venaient s'ajouter, comme ayant force de loi, aux précédents monuments législatifs.

Cependant le contact avec le monde arabe, alors en plein épanouissement, ne manqua pas d'exercer une action sur l'esprit juif.

On peut rattacher à cette influence la naissance, vers 760, du Caraïsme (les tenants de l'Ecriture, de la lettre) ; cette secte, qu'on définit parfois le protestantisme du judaïsme, s'élevait contre les méthodes rabbiniques : elle leur reprochait de dénaturer la Torah par des interprétations arbitraires et d'y ajouter des prescriptions illégitimes. Les Caraïtes, eux, prétendaient s'en tenir à la lettre, ce qui les conduisit souvent à un rigorisme inintelligent ; mais, par contre, leur culte de l'Ecriture les amena à instituer sur le texte sacré des études plus exactes de grammaire et d'exégèse. Ce mouvement hérétique se répandit rapidement à travers toutes les communautés ; il commence de décroître à partir du XII^e^ siècle ; il compte encore en Crimée quelques milliers de descendants.

Il fut furieusement combattu par les rabbanites et des deux côtés la lutte suscita de violentes controverses. Néanmoins il ne semble pas que le Caraïsme ait exercé une action profonde sur les doctrines et les pratiques du Judaïsme. La seule réaction observable, de la part des rabbins, fut un resserrement plus

étroit dans les observances, une attention plus fervente à la lettre et à la langue des écritures : développement des études massorétiques, qui fixent le texte biblique, et naissance de la poésie néo-hébraïque, imitée souvent et inspirée de la prosodie arabe.

Un des principaux adversaires des Caraïtes fut Saadia ben Joseph (892-942), Saadia Gaon, appelé d'Egypte pour diriger l'école de Sura. Il fut un des premiers, parmi les docteurs juifs, à employer, pour ses travaux et sa correspondance, la langue arabe ; il commença d'introduire dans la littérature et la pensée juive la philosophie gréco-arabe, en particulier dans son livre *des Croyances et des opinions*, exposé systématique et apologétique, où il veut fonder sur la raison et la révélation les vérités religieuses fondamentales.

Un siècle après Saadia, l'exilarcat était supprimé par les Musulmans, les académies de Sura et Pumbedita fermées et éteintes; le centre de la pensée juive va se transporter à l'ouest.

Israël, en effet, profitant de l'expansion de l'Islam vers l'Occident, se fortifiait et développait dans ses établissements de l'Afrique du Nord et de l'Espagne. En toutes ces contrées, malgré quelques vicissitudes de persécutions et d'apostasie forcée et simulée, surtout en Egypte et au Maroc, les Juifs connurent de longues périodes de liberté et de prospérité ; mais nulle part autant qu'en Espagne, sous la domination maure, du VIII^e^ au XIII^e^ siècles : on a pu considérer ce temps en ce pays comme l'âge d'or de la civilisation et de la littérature juives, en son Moyen Age.

Les particuliers, à la faveur de la liberté religieuse et commerciale, accédaient rapidement à la fortune, adoptaient volontiers les mœurs luxueuses et chevaleresques des Arabes. Plusieurs, devenus premiers ministres des califes, en profitèrent pour favoriser leurs coreligionnaires et en particulier les savants et les poètes : entre autres Hasdai ibn Haprut (915-970) à Cordoue, Samuel ibn Naghdela (993- après 1056) à Grenade.

Cette période foisonne d'hommes remarquables par leur valeur scientifique ou littéraire, un bon nombre distingués en outre par leur rôle politique ou leur condition sociale. Il faut se résigner à ne citer que quelques noms, ceux qui importent le plus à l'histoire de la pensée religieuse.

Salomon ibn Gabirol, né à Malaga en 1021, élevé à Saragosse, mort à Valence en 1069 ; poète d'inspiration grave et souvent mélancolique ; philosophe néo-platonicien, original par le rôle suprême qu'il attribue à la Volonté divine dans l'ordre des choses ; la Synagogue chante encore quelques unes de ses poésies ; sa philosophie a peu trouvé d'audience chez les siens, sauf chez les rêveurs de la Cabbale ; son grand ouvrage, *La source de Vie*, fut ardemment discuté et utilisé surtout par la scholastique chrétienne [1].

Juda Halevi (vers 1086-1140), le plus grand lyrique juif, célébra, dans ses vibrants poèmes,

1. Extraits de la *Source de vie* et étude sur Ibn Gabirol, l'Avicebron de nos scholastiques dans : S. Munk, *Mélanges de Philosophie juive et arabe*, réédition, Paris, 1927.

l'amour, la nature, les thèmes religieux, la terre sainte ; philosophe croyant, il laissa, dans son *Khozari*, une apologie passionnée du Judaïsme, dirigée à la fois contre le rationalisme, le christianisme et l'islamisme ; il se fonde sur la révélation, conservée dans la vivante tradition d'Israël. Ce livre, qui trahit une âme foncièrement juive et un esprit très informé et pénétrant, peut être encore consulté, comme un témoin sûr des doctrines du Judaïsme.

Mentionnons que vers le même temps, dans la France de l'Est et en Rhénanie, fleurissent les études rabbiniques ; on peut présenter, comme leur expression et leur produit le plus remarquable, le commentaire perpétuel sur le Babli, écrit par R. Salomon ben Isaac (1040-1105), de Troyes, nommé, d'après les initiales de son nom, *Rachi* : notes indispensables pour introduire au dédale du Talmud. Il fut suivi et complété par des glossateurs de même espèce, les Tossaphistes.

Retournons en Espagne. Moïse ben Maïmon, ou Maïmonide, apparaît comme le plus puissant et le plus représentatif des grands esprits, qui illustrèrent l'âge d'or. Né à Cordoue, en 1135, il s'enfuyait, en 1148, devant les conquérants Almohades, qui persécutaient et chassaient les Juifs de l'Espagne musulmane ; il finit par se fixer au Vieux-Caire (Fostat) ; il y mourut en 1204. Très versé dans les sciences physiques, ainsi que nombre de ses coreligionnaires, il acquit, comme médecin, une grande réputation, et il vécut de l'exercice de cette profession. Théologien, il s'employa à introduire l'ordre et la clarté dans les lois innombrables qui

s'imposent à la conscience juive : à cette fin, il entreprit un commentaire de la Michna, qui résume les interminables et indéchiffrables discussions du Talmud et en dégage les conclusions ; mais surtout il composa la *Michne Torah* (répétition de la loi), qui expose méthodiquement, en quatorze livres, les diverses prescriptions de la jurisprudence rabbinique. Ce dernier ouvrage, le plus ancien des codes juifs, fut d'abord assez vivement combattu par les fervents des labyrinthes juridiques, désormais rendus praticables ; il est encore étudié, dans les écoles rabbiniques, comme un des recueils législatifs, qui font autorité. Philosophe, Maïmonide, écrit le *Guide des égarés* ; il y montre l'accord de la foi juive et des lois divines avec la raison, c'est-à-dire avec Aristote. Ce traité, qui représente si parfaitement le rationalisme juif du Moyen Age et ne laisse pas, malgré la foi sincère de l'auteur, de naturaliser la révélation, fut attaqué passionnément par les traditionalistes d'Espagne et de France, et défendu avec un pareil acharnement par les esprits plus libres ; il exerça une certaine influence sur les penseurs les plus éclairés du Judaïsme et il fut exploité par plusieurs des grands scholastiques chrétiens. Prince et chef religieux de son peuple, il rendit bien des consultations ; on aime à rappeler sa lettre aux Juifs du Yemen, où il recommande l'indulgence pour les malheureux apostats, passés à l'Islam, sous le coup de la persécution : ils ne cessent pas d'appartenir à Israël.

Après la mort de Maïmonide, s'ouvrent pour les juifs d'Espagne les jours sombres, déjà

commencés pour leurs frères, vivant dans les pays chrétiens.

Ils se trouvaient, en effet, nombreux et puissants, souvent établis depuis longtemps, en Italie, principalement à Rome, en France, surtout dans les provinces du Midi et de l'Est, en Allemagne, particulièrement dans la région du Rhin. Certaines nations leur accordaient à l'exemple de la législation romaine primitive, des droits spéciaux, équivalant à une autonomie relative : en ces temps, où le christianisme faisait partie de la constitution des états, on ne comprenait pas la liberté de conscience sans une certaine indépendance civique et politique. Le plus ordinairement, juifs et chrétiens vivaient en paix, sauf quelques bourrasques subites et rapides : lois civiles ou ecclésiastiques, limitant les libertés des juifs et leurs interdisant avec les chrétiens les relations sur pied d'égalité ; sévices exercés par le peuple, brusquement emporté contre les déicides ; vexations inspirées par le même esprit, tel le soufflet que tous les vendredis saints les comtes de Toulouse infligeaient au syndic des Juifs ; extorsions de taxes excessives ou suppressions des créances ; parfois aussi expulsion passagère de tel ou tel pays. L'ardeur combative, soulevée par les croisades, commença souvent, malgré les objurgations de S. Bernard, avant de s'en prendre aux Sarrazins, à se faire la main sur les malheureux israélites : « Ils ont tué notre Sauveur ; qu'ils se convertissent ou qu'ils meurent. » Il s'ensuivit quelques conversions apparentes, et surtout, principalement en Allemagne, d'effroyables hécatombes, des milliers de juifs se laissant

massacrer par les croisés, et une foule d'autres préférant égorger femmes et enfants et se tuer eux-mêmes plutôt que d'apostasier.

Gardiens de la morale, les papes, soit de leur propre mouvement, soit sur la sollicitation des juifs, intervinrent pour rappeler les principes de justice, si cruellement méconnus et la ligne de conduite, traditionnellement suivie par l'Eglise à l'égard d'Israël. En plus de quarante bulles, ils interdisent toute violence contre la vie ou les propriétés des Juifs ; ils réclament pour eux les traitements humains dûs au chrétiens ; ils condamnent les baptêmes forcés ; en particulier, à plusieurs reprises, ils s'élèvent contre les calomniateurs, qui accusent les israélites d'immoler, au temps de la Pâque, des chrétiens, afin de mélanger leur sang aux azymes rituels.

Mais, par ailleurs, les souverains Pontifes et les conciles renouvellent les antiques canons défavorables à Israël. On interdit aux catholiques toutes les démarches, qui les feraient participer à la religion juive. On exclut les israélites des emplois publics, qui leur confèreraient autorité sur les fidèles. Les offices de la Synagogue doivent s'accomplir dans le secret ; défense à ses sectateurs de paraître en public, pendant la semaine sainte et le dimanche de la Passion, afin de ne pas insulter par leur présence et leur joie à la douleur de l'Eglise. Condamnation est portée contre les pratiques usuraires des juifs et parfois les papes annulent les dettes contractées à leur égard. Le quatrième concile œcuménique du Latran (1215), qui réédite toutes ces prescriptions, généralise en outre un

usage observé en certaines contrées : il est enjoint aux juifs (et aux sarrazins) de se distinguer des chrétiens par une marque distinctive, portée en évidence sur leurs habits : l'usage infamant de la rouelle [1].

Ainsi les Juifs sont-ils peu à peu exclus et séparés, comme des pestiférés, du reste de la société. On commence à les parquer dans des quartiers spéciaux, les *ghettos* : d'eux-mêmes, pour se soustraire aux vexations du populaire, ils réclament souvent le bénéfice de ce refuge. Chassés sucessivement des fonctions civiles, des professions commerciales et industrielles, il ne leur reste plus que l'exercice de la médecine, où ils sont réputés maîtres, — plusieurs rois et papes les emploient comme leurs physiciens personnels, — la banque et le petit négoce : là aussi ils se distinguent tellement que bien des villes sollicitent d'avoir leur juif afin d'assurer la prospérité des affaires ; mais les impôts énormes et les rançons, qui leur sont continuellement extorqués, leur donnent prétexte et occasion d'accroître leurs usures.

Vers le treizième siècle, on se met à forcer les juifs, en vue d'improbables conversions, à

1. Concile IV du Latran : ch. 67 : si les Juifs ont extorqué aux chrétiens des intérêts lourds et excessifs, qu'on leur enlève la part des chrétiens, jusqu'à ce qu'ils réparent le tort grave qu'ils ont causé. Ch. 68 : que les Juifs soient distingués des chrétiens dans leurs vêtements ; défense de sortir aux jours des lamentations et le dimanche de la Passion. Ch. 69 : que les Juifs ne soient pas préposés aux fonctions publiques. Ch. 70 : que les juifs convertis ne conservent pas leurs anciens rites. MANSI, *Collectio amplis. conciliorum*, XXII, col. 1054, sq., 1058.

entendre de véhéments sermons contre leurs erremens et à participer à des controverses, dans lesquelles ils doivent renoncer à triompher ; on entame des procès contre leurs livres, principalement contre le Talmud, plusieurs fois condamné au feu ou aux mutilations de la censure. Enfin, dernière mesure d'exception et de persécution, ils sont bannis de la plupart des pays chrétiens : d'Angleterre, en 1290 ; de France, une première fois par saint Louis, plus tard par Philippe le Bel, et définitivement par Charles VI (1394).

En Espagne, peu à peu reconquise par les rois chrétiens, les Juifs sont, à la fois ou successivement, objet de faveurs ou de persécutions : plusieurs princes les prennent comme médecins ou comme ministres des finances ; mais la populace, fanatisée, fréquemment les assaille, pour les contraindre à l'abjuration ou les massacrer. Pour sauver leurs fortunes et leur situation, l'une et l'autre souvent considérables, beaucoup se laissèrent baptiser et firent mine de pratiquer le christianisme ; mais intérieurement attachés à leur ancienne religion, ils continuaient en secret d'en observer tous les rites : le peuple donnait à ces nouveaux, et souvent faux, chrétiens, le nom de Marranos.

Ces Marranos détestés excitaient la jalousie par leurs richesses, les hautes charges qu'ils occupaient dans l'état et dans l'Eglise, leurs alliances avec les plus nobles familles : d'où déchaînement des haines et des vexations populaires, mouvement grandissant, qui gagna tous les rangs de la société et aboutit à l'établissement de l'Inquisition espagnole. Ces tribunaux

ecclésiastiques furent créés, pour l'Espagne, en 1478, par le pape Sixte IV, à la demande instante de Ferdinand d'Aragon et d'Isabelle la Catholique, et, pour le Portugal, en 1531, sur les importunités réitérées de Jean III. Cette institution fonctionna dans ces deux royaumes et leurs colonies jusqu'aux derniers jours du XVIIIe siècle, elle ne fut définitivement abolie qu'au commencement du XIXe. On sait que plusieurs fois les papes furent obligés d'intervenir, pour atténuer et blâmer la rigueur des procédures, réprimer les cruautés de ces tribunaux, de caractère surtout politique. Ils sévissaient plus particulièrement contre les chrétiens nouveaux, toujours soupçonnés de simulation, qu'on allait rechercher jusque dans les cloîtres et les évêchés : sous peine du bûcher, ils étaient sommés de professer intégralement les obligations découlant de leur baptême.

Enfin, sous la pression du fanatisme populaire, les rois catholiques signaient, le 31 mars 1492, l'édit qui expulsait tous les juifs de leurs divers états et possessions. Cette proscription fut, pour deux ou trois cent mille malheureux, une condamnation à la misère ou à une cruelle mort ; pour l'Espagne, qu'elle vidait du vingtième de sa population et de sa partie la plus industrieuse, cet exode fut un désastre économique. En 1496, le Portugal suivait l'exemple de sa voisine.

Ces temps de trouble et de tribulations étaient peu propices aux études : néanmoins le peuple juif, qui estima toujours la science comme son plus riche trésor, ne laissa pas de la cultiver.

La controverse, engagée autour des écrits et

de la philosophie de Maïmonide, dura jusqu'au début du XIVe siècle ; elle se termina en partie au profit de l'orthodoxie intégriste, hostile à toutes les études scientifiques et philosophiques. Ce mouvement aboutit, d'une part à un renouveau juridique, d'autre part au développement de la Cabbale [1] et à une théologie plus ferme et plus conservatrice. Le renouveau juridique a trouvé son expression dans les *Arba Turim* (les quatre rangées) de Jacob ben Acher (+ 1340) et surtout dans le *Chulkan aruk* (table dressée) de Joseph Caro (1488-1575), qui en dérive, recueil méthodique de toutes les observances juives : ce livre, complété, en Occident, par les gloses d'Isserles, est devenu et reste le code authentique, auquel tous les croyants et pratiquants se réfèrent. En opposition au rationalisme de Maïmonide, Hasdai Crescas (1340-1410) attaque, dans son *Or Adonai* (la Lumière du Seigneur), l'aristotélisme juif et expose ses conceptions religieuses ; son disciple, Joseph Albo (1380-1444), écrit les *Iqqarim* (racines ou principes fondamentaux), sorte de théologie, fondée avant tout sur la révélation, ouvrage sans originalité ni puissance, mais devenu classique et très représentatif des mentalités religieuses moyennes.

Tandis que les Juifs, camouflés en chrétiens, les Marranos, étaient, en Espagne et Portugal âprement traqués et persécutés, leurs frères bannis se répandaient dans tous les pays qui leur étaient ouverts, y conservant la langue

1. Pour tout ce qui concerne la Cabbale, voir chapitre XII, p. 337-366.

espagnole, vestige et souvenir de la nation qui les chassait. Ces juifs espagnols et portugais, les *Sephardim*, se donnent et sont souvent considérés comme une aristocratie, se distinguant des juifs du Nord, ou *Achkenazim*, par une réelle noblesse de vie et de caractère, une tenue plus soignée, un esprit plus cultivé et plus large. Beaucoup de ces Sephardim s'établirent en Turquie : le sultan Bajazet accueillit volontiers ces précieux facteurs de prospérité économique et leur accorda un statut spécial. Plusieurs se réfugièrent en Italie ; ils y connurent des alternatives de faveur et de persécution, tantôt pourchassés et brûlés par l'Inquisition, tantôt admis aux cours des princes ou des papes et prenant une part active à la renaissance intellectuelle. Quelques autres s'enfuirent à Amsterdam et Hambourg ; ils y fondèrent des communautés, rapidement florissantes, riches et puissantes ; c'est de Hollande qu'ils passèrent en Angleterre, où Cromwell les autorisa à séjourner dans une liberté toujours plus élargie. Quelques Marranos portugais élurent domicile à Bordeaux, où ils furent tolérés, tels les Lopez, devenus ensuite les de Louppes : Michel Montaigne eut pour mère Antoinette de Louppes.

Les Juifs, supportés dans le saint empire germanique, en raison des avantages pécuniaires qu'ils représentaient pour les villes et les princes, étaient souvent persécutés et soumis à des mesures vexatoires et humiliantes, telles les limitations des mariages et le péage corporel, le *Leibzoll*. Aussi beaucoup de ces malheureux achkenazim émigraient-ils en Pologne, où le roi Casimir le Grand (1333-1370) leur

avait octroyé des privilèges considérables. Dans cette terre et les contrées voisines, ils furent rarement inquiétés (massacres par les Cosaques Zaporogues, 1648-1658) ; aussi se multiplièrent-ils rapidement, au point que l'Europe centrale et orientale est devenue le principal foyer de la population juive et comme son inépuisable réservoir. En souvenir de leur provenance germanique, tous les israélites de ces régions continuent à parler l'*Yddich*, rude dialecte haut-allemand, mâtiné d'hébreu et de slave, le jargon judéo-allemand.

Très tôt la Pologne apparût comme un des centres intellectuels et religieux du Judaïsme, au reste sans grande originalité. Elle se signala surtout par son ardeur aux études talmudiques : en d'innombrables écoles rabbiniques, une foule de jeunes gens s'entraînait aux interminables rhapsodies et aux subtiles et infinies argumentations, les discussions ténues et tumultueuses du Pilpul (grain de poivre ?). Ils envisageaient, comme récompense, soit d'obtenir une riche épouse et un beau-père, assez féru de science pour pourvoir longtemps aux études de son gendre, soit d'aller en de lointaines juiveries porter les plus rigoureuses doctrines d'une intransigeante orthodoxie. Par contre, nombre de Juifs polonais, par réaction contre les excès de la casuistique rabbinique, se portaient aux exagérations piétistes et mystiques de la secte des Hassidim (les pieux), qui se rattache à la Cabbale orientale de Luria.

N'oublions pas de rappeler que le dix-septième siècle vit l'apparition de Spinoza : aujourd'hui beaucoup d'israélites le revendi-

quent comme un des leurs ; mais ce grand philosophe, bien que formé aux méthodes rabbiniques et dépendant quelque peu de certains penseurs juifs, n'appartient guère au Judaïsme, dont il combattit les doctrines et qui l'excommunia.

Pour Israël, en effet, le Moyen Age semble se prolonger jusque vers la fin du XVIII^e siècle. Intellectuellement, il ne réussit pas à se dégager des horizons étroits du juridisme et du maquis du talmudisme, ignorant de parti pris absolument tout des progrès accomplis autour de lui ; au point de vue social, il n'a pas encore réussi à conquérir dans l'ensemble des états l'égalité civique et politique. Voici venir l'heure de l'émancipation.

Troisième période : L'Émancipation, depuis la fin du XVIII^e siècle.

La première en date fut l'émancipation intellectuelle. On peut en discerner les prodromes dans les hardiesses exégétiques de certains docteurs du Moyen Age et dans l'humanisme de quelques lettrés ou savants juifs de la Renaissance. En réalité elle commence avec Moïse Mendelssohn (1729-1786) : ce fut pour le Judaïsme une heure aussi décisive que l'initiative de R. Johanan ben Zakkai. Mendelssohn, formé dans une école rabbinique, ne tarda pas à découvrir et étudier les sciences profanes et la littérature allemande, toutes connaissances que ses maîtres et leurs pareils réprouvaient avec horreur. Il se rendit à Berlin et y devint l'ami de Lessing, le premier promoteur de l'*Aufklae-*

rung (mouvement des lumières, rationalisme), et il entra en relations avec les écrivains et les savants de l'époque. Son dialogue, le *Phédon*, ou l'Immortalité de l'âme, le rendit célèbre dans tous les milieux cultivés européens. Il eut aussi la hardiesse de traduire la Bible en allemand, nouveauté que les rabbins orthodoxes frappèrent d'anathème. En son dernier ouvrage, intitulé *Jérusalem* ou *la Puissance religieuse et le Judaïsme*, il fait du Judaïsme, un exposé d'inspiration franchement libérale, philosophique et antidogmatique, mais d'accent sincèrement religieux et pleinement juif. Car pour Mendelssohn, si l'essentiel du Judaïsme est constitué par les vérités générales et la loi morale, que la raison, par ses propres forces, peut découvrir et justifier, les lois cérémonielles, malgré leur poids accablant, font partie du dépôt révélé et demeurent obligatoires.

Cet exemple trouva de nombreux imitateurs. Beaucoup d'israélites, enrichis et pressés de sortir de leur ghetto, voulurent aussi posséder toutes les connaissances séculières, en particulier les littératures, se mêler aux chrétiens et entrer en contact avec la civilisation moderne. Il en résulta, à Berlin et en Allemagne, pas mal de passages plus ou moins sincères et désintéressés au christianisme, une large indifférence religieuse, mais également un mouvement intellectuel intense : belles-lettres, histoire et institutions d'Israël furent étudiées avec amour et succès par de nombreux savants, quelques-uns vraiment remarquables : Zunz, Salomon-Juda Rappoport, Samuel-David Luzzato, Samson-Raphael Hirsch, Henri Graetz...

Conséquence inévitable de l'émancipation intellectuelle, l'émancipation religieuse. Les esprits, plus libres, réclamaient une religion adaptée à leur mentalité : une liturgie plus vivante, simplifiée et accessible au peuple, des prières plus personnelles et donc en langue vulgaire, une prédication plus fréquente, un culte plus éclatant et artistique ; et aussi une théologie plus rationnelle et naturaliste : réforme et libéralisme. Les revendications et les essais de la Réforme, lancés d'abord en Allemagne, soulevèrent une violente opposition : beaucoup de rabbins excommunient les novateurs. Certaines modifications ont fini par s'introduire en bon nombre de Temples : orgue, chœurs mixtes... Les communautés, vraiment libérales et réformées, professant entièrement la doctrine libérale si allégée et pratiquant uniquement le culte réformé si simplifié, ne sont encore qu'une minorité, plus de 500.000 aux Etats Unis.

Ces émancipations furent facilitées et accélérées par l'émancipation politique, qui les accompagna ou les suivit. C'est en France qu'elle fut d'abord obtenue. Louis XVI avait accordé quelques libertés aux juifs d'Alsace. L'Assemblée Constituante abolit les mesures d'exception, qui pesaient sur les juifs et décréta « qu'ils jouiraient des droits de citoyen actif » (27 septembre 1791). Napoléon compléta cet acte, en fixant le statut religieux des israélites de France : il réunit, le 26 juillet 1806, une assemblée de notables juifs, convoqués de tous les coins de l'empire, et leur soumit 12 questions sur la polygamie, le divorce, l'usure, la suppression des observances pendant la durée du service militaire ; un

Grand Sanhédrin, constitué à cette fin, le 9 février 1807, promulgua leurs décisions. Enfin un décret de 1808 établissait le Consistoire central et les consistoires régionaux pour l'organisation du culte. Peu à peu, au cours du XIX^e siècle, les israélites de France et des colonies ont obtenu une entière égalité avec les autres citoyens ; ils s'efforcent, dans un esprit d'assimilation sans réserves, de ne se distinguer en rien des autres français, si ce n'est par leur confession religieuse.

Successivement, mais souvent après des vexations qui rappelaient le Moyen Age, presque toutes les nations européennes reconnurent aux juifs les pleins droits civiques ; seules la Russie et la Roumanie maintinrent des lois restrictives et oppressives.

Ces diverses émancipations représentent pour le Judaïsme un triomphe sur l'ambiance antérieure de haine et de persécutions ; mais elles font surgir, d'abord pour les juifs occidentaux, et depuis 1919 pour les orientaux, le redoutable problème de l'assimilation.

Les juifs de France, Allemagne, Autriche... jouissant des mêmes droits politiques et civiques que les autres français, allemands et autrichiens, aspirent à effacer toutes leurs caractéristiques de race, à se fondre et disparaître dans la masse ; ils n'aiment pas s'entendre appeler juifs, ils préfèrent se dire israélites. Cette assimilation sociale, conduisant à un pareil effacement national, n'est-elle pas un danger pour un peuple qui n'est pas moins nation que religion ?

Péril autrement mortel : l'assimilation religieuse. Le même désir d'éteindre toutes les

dissonances porte : soit à biffer les croyances proprement surnaturelles et à rejeter les observances particulières, qui font de la religion juive une religion positive ; soit à glisser, dans un milieu rationaliste et libre-penseur, vers une incroyance et un détachement pratique, de plus en plus complets et délibérés.

En partant de ces considérations, on peut tenter de distinguer et classer les catégories qui se partagent l'Israël moderne. A droite, les orthodoxes de stricte observance ; ils constituent l'énorme majorité dans les juiveries orientales, plus fermées. A gauche, les indifférents, qui n'ont presque plus de religion ; et les libéraux qui tendent et aboutissent à une religion purement naturelle : les uns et les autres ne semblent encore qu'une minorité, qu'on trouve surtout parmi les juifs occidentaux. Entre deux, la presque totalité des israélites émancipés ; ils s'intitulent traditionalistes et conservateurs ; ils retiennent presque toutes les croyances et les pratiques de l'orthodoxie, tout en les édulcolorant d'un grain, plus au moins abondant, de libéralisme dogmatique et de réformisme cultuel. Les orthodoxes, en très grande partie, et aussi quelques juifs areligieux, pour des raisons de conscience et d'orgueil ethnique, combattent l'assimilation, qu'ils dénoncent comme une abjecte abdication nationale. Les assimilés honteux, ceux qui rougissent et de leur judaïsme et de leurs traits de race, se recrutent principalement parmi les tièdes et indifférents en matière religieuse.

Cependant, même émancipés et assimilés, les juifs ne peuvent pas se promettre une impertur-

bable paix. Vers 1880, naît en Allemagne l'antisémitisme ; il gagne rapidement l'Autriche et la France et y suscite contre Israël des manifestations de haine et des vexations. En Russie commencent, vers le même temps, les massacres et les pogromes, qui ruinent ou anéantissent des milliers de familles. Aussi quantité d'émigrants se mettent-ils à quitter les pays slaves, pour chercher sur des terres plus clémentes une patrie plus accueillante ; ils se sont portés en masse sur les Etats Unis d'Amérique : on les trouve maintenant, au nombre de trois millions et demi, sur tous les points de l'immense république, participant, en un rang élevé, à sa magnifique prospérité.

Comme remède à l'antisémitisme et solution de la question juive, d'autres préconisent le Sionisme : Théodore Herzl (1860-1904), dans son *Etat juif*, en a fixé la théorie et tracé le programme ; puis il en a tenté la réalisation. Mais le Sionisme ne commence vraiment à vivre politiquement qu'avec la déclaration Balfour (2 novembre 1917), promettant au peuple juif un foyer national en Palestine. Toutefois les résultats sont loin de répondre au rêve caressé ; la Palestine, remise au mandat britannique, ne s'ouvre que lentement et chichement aux émigrants, eux-mêmes peu empressés à retourner sur la dure terre des aïeux ; Israël n'y a reçu qu'une ombre de souveraineté, en quelques municipalités autonomes. Mais le Sionisme a provoqué un réveil de la race et une renaissance de la langue et de la littérature hébraïques.

Sauf ce nouvel état de choses, plus riche d'espérances que de fruits, la grande guerre n'a

modifié la conditior générale des juifs que dans les pays d'Europe centrale. Les divers traités de paix leur ont assuré les droits des minorités nationales, et ouvert du coup la voie à l'émancipation : égalité civique et politique, faculté de créer des institutions religieuses et sociales, d'ouvrir des établissements d'éducation. Cela n'empêche pas quelques états de maintenir des restrictions humiliantes, par exemple, de n'admettre aux Universités qu'un nombre limité d'étudiants israélites, — *numerus clausus* ; en Russie les pogromes avaient repris et ont à peine cessé ; la Roumanie se montre fort marâtre pour ses enfants juifs ; il semble qu'une vague d'antisémistime se dessine menaçante, en bien des pays, même en la libre Amérique.

Remarques sur cette histoire.

Le grand historien Graetz était-il donc fondé à représenter le Judaïsme au long de son existence sous les traits suivants ?[1]

D'un côté, Juda asservi, le bâton de voyageur en main, la besace de pélerin sur le dos, montrant un visage sombre et dirigé vers le ciel, au milieu des murs d'un cachot, d'instruments de torture et du fer rouge qui imprime la marque infamante ; de l'autre, la même figure au front serein et grave de pensée, le visage illuminé par l'ardeur de la recherche, dans une salle d'école, remplie d'une bibliothèque gigantesque, rédigée en toutes les langues de l'humanité et portant sur toutes les branches du savoir divin et humain : figure d'esclave avec l'orgueil du penseur.

[1] *Geschichte der Juden*, vol. IV, 2e édit. p. 1.

L'image est saisissante et sympathique : elle n'exprime qu'une partie, habilement choisie, de la réalité.

Notons aussi ce fait, probablement unique dans l'histoire : l'accroissement constant et considérable de la population juive. On peut estimer que son chiffre global, tant en Palestine que dans la dispersion, atteignait, après les massacres de Titus, Hadrien et Trajan, à peine deux ou trois millions [1] ; depuis, malgré les persécutions, exterminations et migrations forcées, il n'a cessé de grandir jusqu'à dépasser quinze millions [2].

Une autre conclusion se dégage encore de l'histoire de l'Israël nouveau : ses diverses frac-

1. D'après les calculs de JUSTER, *Les Juifs dans l'Empire romain*, I, p. 211, sq.

2. Voici une statistique assez complète, d'après : EBERLIN, *Les Juifs d'aujourd'hui*, Paris, 1927, pp. 208, sqq.

Europe :

Pologne.....	4.100.000	Russie soviet..	200.000
Ukraine.....	3.300.000	Autriche.....	200.000
Roumanie....	1.000.000	France.....	150.000
Allemagne....	500.000	Lettonie.....	150.000
Hongrie.....	450.000	Grèce.....	120.000
Tchéco-Slov..	349.000	Hollande.....	106.309
Angleterre....	275.000	Yougoslavie...	100.000
Lithuanie....	250.000	Autres pays...	224.359

Total pour l'Europe..... 11.474.668

Asie :

Turquie d'Asie.	177.500	Russie asiat....	72.262
Palestine.....	150.000	Autres pays...	94.570

Total pour l'Asie. 498.332

tions conservent entre elles une étroite communion, solidarité universelle d'une nation indivisible, unité intime d'une communauté religieuse ; et cela alors qu'il est disséminé à travers le monde et dépourvu de toute autorité centrale, juridique ou dogmatique. De quels principes le Judaïsme tire-t-il donc son unité dans la liberté ?

***

L'Essence du Judaïsme.

Nous voici conduits à poser la question : qu'est-ce que le Judaïsme ? et du coup à formuler l'irritant problème juif. Pourquoi Israël peut-il se nommer le peuple éternel et dire de lui-même : « Un peuple se lève, un autre disparaît, mais Israël demeure éternellement ? » *(Pereq Chalom)*. En effet, combien de peuples ont joué dans l'histoire un rôle éclatant, comptent encore de nombreux descendants, et pourtant n'existent plus en tant que nations ! Israël,

Afrique :

Maroc.....	103.712	Tunisie.....	48.000
Algérie.....	75.080	Autres pays ...	131.075

Total pour l'Afrique 357.867

Amérique :

États-Unis....	3.300.000	Argentine.....	110.000
Autres du Nord	79.668	Autres sud.....	6.557

Total pour l'Amérique.... 3.496.225

Australie..... 19.415

Total dans l'Univers..... 15.783.362 (chiffres parfois approximatifs).

lui, anéanti depuis vingt siècles par la puissance romaine, dispersé et errant de par le monde, se présente, non seulement comme une religion, mais aussi comme une nation.

Le Judaïsme, dit-on communément, désigne soit la religion professée par le peuple juif, soit le peuple qui professe la religion de Moïse. Il comprend donc deux éléments : un élément religieux et un élément national ; c'est l'intime cohésion de ces deux éléments qui assure la permanence du tout et lui promet la perpétuité. Voilà sa loi essentielle et constitutive : la religion a créé un peuple et une race ; à son tour la race défend et ramène, le cas échéant, la religion. C'est l'unique solution théorique du problème juif et le principe qui en doit inspirer les solutions pratiques. Donc : peuple et religion ; examinons les deux termes.

Un peuple. Quels éléments constituent un peuple qui n'a plus de foyer territorial ? La race ? Peut-on parler d'une race juive, de caractères anatomiques spécifiques ? Déjà en Canaan, les descendants d'Israël mélangèrent leur sang à celui des peuplades autochtones ; plus tard ils s'accrurent de prosélytes, venus de la gentilité, ainsi la nation des Khazars convertie en bloc ; les juifs de couleur, Falachas noirs d'Abyssinie, Daggatuns berbères du Maroc, Beni-Israël des Indes, au type noir... ne sont guère des rejetons francs de la souche sémitique ; de plus, malgré les prohibitions légales, l'on ne s'interdit pas toujours, dans la dispersion, les mariages mixtes.

Néanmoins on reconnaît assez généralement que les Juifs constituent un groupe ethnique

particulier, dont on discerne sans trop de peine les divers membres. Anatole Leroy-Beaulieu décrit ainsi le type juif dominant, celui que Rembrandt a si souvent reproduit, celui du Sephardi [1].

Le visage long et le plus souvent ovale, le front étroit, les sourcils épais, arqués, qui souvent se rejoignent ; les yeux francs, parfois clignotants et les paupières lourdes, comme à demi fermées ; le nez long, busqué et serré à la base, les lèvres plutôt épaisses, le menton fuyant ; tel est, semble-t-il, le type classique du juif.

Moins noble, de race plus mêlée et durcie par un climat plus rude, le type Achkenazi ou nordique n'est pas moins reconnaissable. On peut donc dire qu'il y a une race juive distincte [2].

Toutefois la race, la communauté de sang, ne suffit pas à produire et maintenir une nation particulière : toutes les nations modernes proviennent de la fusion de peuplades différentes, intimement amalgamées et confondues.

Qu'est-ce qui fait donc l'unité du Judaïsme,

1. Les Juifs et l'Antisémitisme, *Israël chez les Nations*, Paris, 1893, p. 132.

2. Question très débattue et qui a provoqué toute une littérature. Voir W. Sombart, *Les Juifs et la vie économique*, trad. fr. Paris, 1925 : p. 380, il accorde une spécificité anthropologique, un groupe ethnique. Même conclusion dans : *The Jewish Encyclopedia*, New York, vol. I. Anthropology. Le vol. XII, Types, présente des portraits composites de jeunes gens juifs : il y a un type juif reconnaissable. Vol. IX, Nose, étudie le nez juif et montre que sa caractéristique est dans les narines plus accusées et flexibles.

lui garde la fidélité d'hommes détachés de sa religion et de sa loi ? La volonté d'être et de rester juif, nous dit-on [1]. Mais encore, d'où vient cette volonté ? On peut l'expliquer par l'action combinée de trois facteurs. Facteur social : le confinement du ghetto, l'interdiction d'exercer les métiers manuels, l'entraînement aux professions commerciales et financières, l'habitude de vivre dans le mépris de tous, d'être considéré comme « l'homme immonde, l'homme d'outrage, sur lequel tout le monde crache » (Michelet) ; tout cela a marqué, tout autant l'attitude du juif que son caractère, d'un gauchissement spécial. Facteur psychologique et historique : la conscience d'une unité spirituelle profonde, fondée sur des souvenirs communs remontant très haut, sur des événements vécus par l'ensemble de la communauté pendant plus de trois millénaires, en particulier les souffrances et persécutions endurées par les ancêtres, le sentiment d'être et de rester le peuple élu, la foi en son avenir, un amour instinctif pour la Terre Sainte ; cette conscience se manifeste, et par l'étroite solidarité qui règne entre tous les frères, et par les haines du dehors, qui les atteignent tous pareillement. A. Leroy-Beaulieu écrit à ce sujet [2] :

Le sentiment juif, fortifié par des siècles de souffrances et d'anxiétés communes, se perpétue, par

1. Théorie soutenue par Isaac Breuer, dans toutes les pages de son *Judenproblem*, Frankfurta. M. 1922.

2. *Israël chez les Nations*, p. 416, sq. La thèse, défendue ici, est celle d'A..-L. Beaulieu, que proposent également tous les spécialistes de la question : Bernard Lazare, W. Sombart...

une sorte d'atavisme, là même, où il n'est pas fomenté par les tracasseries ou les inquiétudes du présent. Il survit jusque chez les juifs dégagés de la tradition d'Israël et intimement incorporés aux nations modernes. Combien restent juifs, sans rien garder de la loi mosaïque ! Arsène Darmesteter, racontant comment il avait perdu la foi de ses aïeux, disait à un ami : « Je ne me suis pas, pour cela, détaché du judaïsme, il est, pour moi, comme une autre patrie. »

Dernier facteur, le plus important, le facteur religieux : le juif est le produit de la tradition et de la loi. C'est pour rester fidèle à sa religion qu'il a supporté toutes les persécutions ; ses fêtes et ses prières contribuent à renouveler sa conscience nationale, son attachement au Temple et à tout un passé disparu, « le sabbat et les fêtes nous ont conservés », écrivait Juda Halevi (*Khozari*, III, ch. 10) ; d'autre part les pratiques de piété et de purification, qui enserrent toute la vie de l'israélite, l'isolent du reste du monde plus sûrement et plus efficacement que le ghetto le plus hermétique et consacrent son unité : « En abandonnant les pratiques talmudiques, écrit B. Lazare, ils ont abandonné ce qui faisait leur unité [1]». Observons que cet élément religieux n'est pas réductible à de la pure histoire ; c'est la religion qui a constitué cette histoire.

Tous ces facteurs expliquent la genèse et la nature de la psychologie juive, elle aussi très reconnaissable : prépondérance des facultés intellectuelles au détriment du caractère, tempérament ardent, enthousiaste et religieux,

1. *L'antisémitisme*, Paris, 1894, p. 293.

extrême souplesse et faculté d'adaptation (cosmopolitisme), obséquiosité excessive et orgueil parfois puérilement vaniteux, sens très exact des valeurs, si précieux pour les activités économiques, énergie et opiniâtreté dans l'optimisme, produisant une indéfinie résistance et endurance à la misère et au labeur [1].

Tous ces traits proviennent de la race et de l'un ou l'autre de ces trois facteurs. Le premier facteur, par suite de l'émancipation politique et de l'assimilation, est en train de disparaître ; mais les deux autres subsistent, et l'on voit bien qu'ils se ramènent au même sentiment : le culte d'une tradition et, en dernière analyse, l'empreinte d'une religion.

Voilà la clé de phénomènes étonnants en apparence. Des israélites, assimilés, sans croyances ni pratiques, s'éveillant un jour à la conscience de leur race, en viennent à reprendre foi, prières et observances rituelles : ainsi plusieurs jeunes gens de nos contemporains, ainsi des Marranos, sincèrement chrétiens, repris subitement par le Mosaïsme, tel Uriel d'Acosta et sa famille : rappel et remontée de la race, reviviscence de l'élément religieux, recélé et ressuscité par le sens ethnique. En fait très peu de juifs sont complètement irréligieux ; rares ceux qui ne célèbrent pas les fêtes de Pâque, Nouvel an et Kippour, qui négligent la circoncision et profanent de gaieté de cœur le sabbat ; on peut dire que la race est foncièrement religieuse. Il suffit qu'à côté de juifs, plus ou moins

1. D'après Leroy-Beaulieu, Sombart et Th. Reinach, *Grande Encyclopédie*, XXI, p. 273.

déjudaïsés, subsiste un noyau de coreligionnaires fervents pour que se manifeste un réveil ethnique et religieux. Par contre, que diminue universellement la fidélité aux croyances et aux pratiques, et Israël ne tardera pas à rougir de son origine et à disparaître complètement. C'est l'assimilation totale par l'assimilation religieuse, passage à l'irréligion ou conversion au christianisme ; la seule solution pratique du problème juif, mais solution impossible, tant que se maintiendront dans un coin du monde des groupes assez compacts de fidèles.

Le Judaïsme est donc à la fois nation et religion, mais nation et religion de forme particulière [1]. Ici en effet la nationalité a pu se passer d'un territoire ou foyer national, d'un état nettement constitué, dépendant ou souverain ; elle se fonde uniquement sur la communauté de race et de langue, sur une conscience collective, produit d'une longue histoire, sur la volonté de vivre une vie propre, suivant un idéal déterminé par la loi nationale, qui n'est pas autre que la loi religieuse. Ainsi les deux éléments, le national et le religieux, le Judaïsme et la Judaïcité, l'hébraïsme et le sémitisme, s'appellent et se conditionnent réciproquement pour composer cet être vivant qu'est la *nation-religion juive.* Dans cette substance sociale unique, la religion est comme l'âme qui anime et vivifie, tandis que le sens de la nationalité ou de la race est comme un corps, qui réclame un esprit ;

1. Ces conditions particulières sont très justement définies par M. P. Mignot, *Le problème juif et le principe des nationalités*, Paris, 1923, partie I.

comme une matière, qui a besoin d'être déterminée; un fonds radical et partant indestructible.

Il ne nous appartient pas d'étudier le facteur national ou racial : tâche du naturaliste, de l'historien et de l'économiste, et qui renseigne peu sur l'essence du problème. Mieux vaut donner tout son temps à l'élément formel et déterminant, la Religion Juive.

***

ORDRE DES MATIÈRES : SOURCES.

En cette exposition de la Religion juive, il semble légitime de négliger le Caraïsme, qui est maintenant presque entièrement disparu, et qui, toujours aberrant et trop absolument opposé à la tradition rabbinique dominante, n'a pas exercé sur l'ensemble du Judaïsme une réelle influence. Il serait fort intéressant de consacrer des études spéciales aux diverses philosophies juives, au libéralisme et au réformisme. Mais la philosophie juive, si peu en harmonie dans son esprit avec les tendances foncières de la religion, n'a jamais été intégrée aux cadres de cette dernière ; de Maïmonide on estime et utilise beaucoup plus les ouvrages juridiques que le Guide des égarés : il suffira donc d'indiquer les rares apports philosophiques, qui ont été conservés. De même on peut se contenter de signaler les modifications que le réformisme préconise, celles qu'il suit et celles qu'il a fait admettre. Pratiquement, on trouvera donc ici l'exposé du Judaïsme tradi-

tionnel et conservateur, ou, si l'on veut, du pharisaïsme qui l'inspire. Un chapitre spécial donnera quelques indications sur les divers mouvements mystiques, sur la Cabbale.

Dans cet exposé on aurait voulu décrire à la fois croyances et pratiques : l'esprit religieux juif, peu dogmatique, réalise les principes de sa foi avant tout dans leurs effets. Des préoccupations d'ordre et de clarté ont conduit à traiter successivement des doctrines plus spéculatives, des usages cultuels, des préceptes moraux. Bien des auteurs modernes de théologies juives ont observé qu'il est chimérique et impossible de vouloir construire un système complet et ordonné de théologie juive et rabbinique : le Judaïsme n'a jamais eu grand souci de théologie, sa littérature ne présente que des matériaux fragmentaires et parfois contradictoires [1]. On peut toutefois essayer de ranger les croyances les plus essentielles ou caractéristiques sous certains chefs, sans prétendre à une synthèse organique et génétique. On se rallie à l'ordre suivi par Maïmonide dans ses treize articles de foi [2].

Les sources, que nous utilisons, sont d'abord la Bible : elle reste pour tous le livre par excellence ; les fidèles l'ont souvent lue et entendue :

1. Pensée et presque termes de SCHECHTER, *Some aspects of rabbinic theology*, London, 1909, p. 16. Cf. L. WOGUE, *Cours de théologie juive*, Paris, 1887, p. 5, sq.. Cf. JULIEN WEILL, *La foi d'Israël*, Paris, 1926, pp. 19-22.

2. En la préface de son commentaire sur *Sanhedrin*, X, il déduit ces treize fondements. Le livre de prières en présente deux adaptations, l'une en vers, l'autre, en prose, plus précise ; nous reproduisons et suivons cette dernière.

les rabbins la savent par cœur, avec la perfection et l'exactitude d'une concordance, ce qui suppose un commerce continuel, et c'est aux textes sacrés qu'ils empruntent le thème de leur prédication et les formules de leurs prières. Evidemment ils la comprennent et l'interprètent suivant les conceptions qui leur sont familières ; peut-on pour autant les accuser d'avoir totalement écrasé et étouffé sous la masse indigeste du Talmud la parole céleste, d'en méconnaître et contredire grossièrement la lettre et l'esprit ? Notre exposition contient la réponse à cette question.

Viennent ensuite la Michna et la Tossephta qui lui est parallèle et les deux Talmuds ; il faut leur adjoindre les *Midrachim*, ou commentaires de l'Ecriture, composés dans le même esprit [1]. Si l'on veut comprendre la mentalité propre du Judaïsme, il importe de pratiquer assidûment toute cette littérature, que s'assimilèrent des générations de docteurs, pour en vivre personnellement et en nourrir le peuple. Reconnaissons cependant qu'elle est malaisée à exploiter. Ses textes législatifs ont toujours force de loi : mais comment distinguer, entre les *halakot* divergentes, laquelle fait autorité ? Les

1. Mekhilta, éd. Weiss, Vienne, 1865 ; Siphra, éd. Weiss, Vienne, 1862 ; Siphre, éd. Friedmann, Vienne, 1866 ; Pesikta de Rab Kahana, éd. Buber, Lyck, 1868 ; Pesikta Rabbati, éd. Friedmann, Vienne, 1880 ; Midrach Rabba sur le Pentateuque et les 5 Megillot *(cité par le nom du livre, suivi de R.)* éd. Wilna, 1896. Ces derniers midrachs, et d'autres, cités plus loin, sont de date fort diverse, s'échelonnant depuis le v^e^ jusqu'au xi^e^ s.

textes haggadiques, spéulatcifs, moraux, édifiants, ne s'imposent pas à la foi, reconnaissent unanimement les théologiens juifs [1] ; cependant ils ont contribué à former la piété et les croyances. Mais quelles affirmations et quelles idées retenir au milieu de sentences diverses jusqu'à la contradiction ? Peut-on se flatter d'avoir discerné et présenté la tendance prédominante ?

Nous apprendrons encore les règles de conduite, non seulement dans la forêt vierge du Talmud, mais plus aisément dans les codes classiques de Maïmonide et de Joseph Caro : la *Michne Torah* et le *Chulkan Aruk*.

Dans quelle mesure peut-on utiliser les exposés systématiques du Judaïsme ? Il semble qu'on peut se servir des traités de cette espèce, que nous ont laissés les philosophes théologiens du Moyen Age, et avec d'autant plus de con-

1. « On n'en accepte que ce que l'intelligence admet »... « On n'objecte pas des textes de la Haggada », déclarait Samuel ha-nagid (mort à Grenade en 1055) : d'après STRACK, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, 5me éd. Munich, 1921, p. 93. Maïmonide (derniers chapitres du *Michne torah*) rejette aussi la valeur de la haggada ; il dit ailleurs (*Guide*, I, 70 et III, 43) que les midrachot contiennent, d'une manière énigmatique, de hautes vérités, inaccessibles au vulgaire, des allégories poétiques, au sens profond. R. Yechiel (FLEG, *Anthologie*, II, 120) dit : « Il y a en lui *(Talmud)* des paroles de légendes ; si l'on veut y croire, on y croit, et si l'on n'y veut pas croire, on n'y croit pas, car le jugement n'est point fait selon leur bouche... Et il y a en lui des explications de choses contradictoires, et grand est celui qui démêle le droit dans les lectures contradictoires, car elles peuvent pervertir l'homme qui les lit. »

fiance qu'ils sont moins pénétrés de philosophie ; on s'en tiendra surtout au *Khozari* de Juda Halevi, aux ouvrages de Maïmonide et aux *Iqqarim* d'Albo [1]. Quant aux modernes un discernement attentif s'impose : ne prenons pas, comme une expression du Judaïsme, tels ou tels livres à tendance libérale, qui veulent accommoder leur vieille religion suivant les formules de Schleiermacher ou d'Auguste Sabatier [2].

La principale source, nous la trouverons, comme en toute religion, dans les livres de prières. Sans doute, nombre de ces textes sont récités par pure tradition, voire routine, et l'on

1. Pour Khozari, on a suivi : Juda Hallevi's, *Khitab al Khazari*, Translated from the Arabic, with an Introduction, by Hartwig Hirschfeld, London, 1905 ; et aussi : *Das Buch Kusari* des Jehuda ha-Levi, nach dem hebraïschen Texte des Jehuda Ibn-Tibbon, von David Cassel, 5e éd. Berlin, 1922. On cite la section et le parag.

Maïmonide, *Le Guide des Egarés*, Original arabe et trad. française, par S. Munk, 3 vol. Paris, 1856, 1861, 1866. On cite le livre et le chapitre. Pour sa *Michne Torah* et son commentaire sur la Michna, on suit les les éditions hébraïques courantes.

Joseph Albo, *Sepher ha-Iqqarim*, éd. Soncino, Rimini, 1486 ; et *Buch Ikkarim*, Grund und Glaubenslehren der Mosaischen Religion, von R. Joseph Albo... übertragen von Dr W. Schlessinger, 2e éd. Berlin, 1922. On cite par section et chapitre.

2. On lit dans Lazarus, *Ethik des Judentums*, Frankfurt, 1911, vol. II. p. XL : « L. Levy (dans l'Univers Israélite, 1899, no 43) trouve mon exposition des paroles bibliques et rabbiniques trop moderne, il dit : je crois bien que si M. Laz. n'avait pas lu Kant ces explications n'auraient pas été les mêmes ; appréciation attrayante, mais erronée. » On pourrait porter semblable appréciation sur maints *Wesen des Juden-*

n'attache pas aux mots toute leur signification ; néanmoins il est impossible de répéter ces riches formules, sans se laisser imprégner par les idées qu'elles convoient. On peut reprendre le mot de S. Célestin : *legem credenti statuat lex supplicandi*, les prières habituelles et officielles déterminent le sens et l'esprit des croyances.

tums, récemment parus en Allemagne, en particulier sur celui, par ailleurs très remarquable, de M. Leo Baeck, 4me éd. Frankfurt a. M, 1926. On utilise, comme représentant le Judaïsme conservateur : Friedlander, *The Jewish Religion*, London, 1922 ; L. Stern, Die Vorschriften der Torah, Frankfurt a. M. 1895 ; et autres.

APPENDICE

Rien n'étant plus instructif que le Sommaire du Talmud et des deux codes classiques juifs, il nous a paru expédient de les transcrire.

1° Michna et Talmuds.

(les lettres J ou B, ajoutées au titre du traité, indiquent qu'il est commenté dans le Talmud de Jérusalem ou dans le Babli.)

SECTION I

Zeraim (toutes les prescriptions relatives aux semences) : 11 traités.

Berakot, J, B, bénédictions et prières ; *Pea*, J, angle du champ à réserver pour les pauvres ; *Demai*, J, fruits, dont on ne sait pas si on a perçu les redevances sacerdotales ; *Kilaim*, J, mélanges interdits ; *Chebiit*, J, année sabbatique ; *Terumot*, J, redevances ecclésiastiques ; *Maaserot*, J, dîmes dûes aux lévites ; *Maaser cheni*, J, dîme seconde ; *Halla*, J, prélèvement sacerdotal sur les pâtes ; *Orla*, J, produits des arbres interdits ; *Bikkurim*, J, prémices.

SECTION II

Moed, temps sacrés ; 12 traités (tous dans J et B.)

Schabbat ; *Erubim*, communications artificielles, pour alléger les obligations sabbatiques ; *Pesahim*, Pâque ; *Cheqalim*, impôt du chequel (la gemara de

B reproduit celle de J) ; *Joma*, le jour, par excellence, de la fête de l'expiation ; *Sukka*, fête des tabernacles ; *Beça*, interdits des jours de fêtes (œufs pondus en ces jours) ; *Roch ha Chana*, nouvel an ; *Taanit*, jeûnes ; *Megilla*, rouleau d'Esther et fête des Purim ; *Moed qaton*, jours de fête intermédiaires ; *Hagiga*, grandes fêtes de pélerinage à Jérusalem.

SECTION III

Nachim (femmes) : 7 traités (en J et B).

Jebamot, lévirat, beaux-frères ou parents obligés d'épouser une veuve sans enfants ; *Ketubot*, contrats de mariage ; *Nedarim*, vœux ; *Nazir* ; *Gittin*, lettres de divorce ; *Sota*, femme suspecte d'adultère ; *Qidduchim*, fiançailles et unions matrimoniales.

SECTION IV

Neziqim (dommages) : 10 traités.

Baba qamma (première porte), J, B, dommages en général et leurs réparations ; *Baba meçia*, J, B, dommages mobiliers, immobiliers, usure, locations ; *Baba batra*, J, B, acquisitions, ventes et successions ; *Sanhedrin*, J, B, tribunaux et peines capitales ; *Makkot*, B, fustigation ; *Chebuot*, J, B, serments, espèces, valeur, dépôts ; *Eduiot*, témoignages et discussions rabbiniques sur quelques questions ; *Aboda Zara*, J, B, idolâtrie ; *Pirqe Abot*, sentences des Pères (docteurs) ; *Horaiot*, J, B, décisions (erronées).

SECTION V

Qodachim (choses saintes) : 11 traités.

Zebahim, B, sacrifices ; *Menahot*, B, offrandes ; *Hullim*, B, choses profanes, qu'on ne peut pas offrir

ou manger ; *Bekorot*, B, premier-nés ; *Arakin*, B, estimations relatives aux choses saintes ; *Temura*, B, substitutions aux offrandes ; *Keritot*, B, peine de l'extermination ; *Meila*, B, profanations ; *Tamid*, B, sacrifice perpétuel ; *Middot*, mesures et description du Temple ; *Qinnim*, sacrifices d'oiseaux.

SECTION VI

Toharot (puretés) : 12 traités.

Kelim, vases, conditions de pureté ; *Ohalot*, tentes, souillures du chef d'un mort dans la maison ; *Negaim*, plaies de la lèpre ; *Para*, vache rousse ; *Toharot*, impuretés diverses ; *Miqwahot*, bains rituels ; *Nidda*, B, impuretés de la femme ; *Makchirim*, liquides qui souillent ; *Zabim*, impureté masculine ; *Tebul yom*, souillures par contact ; *Yadaim* ; lavage des mains ; *Uqçin*, impuretés des fruits.

N. B. Mode de citer, indiqué par des exemples : Pea, II, 6 : Michna pea, ch. II. parag. 6 ; Tos. Nazir, I, 3 : Tossephta, Nazir, ch. I, parag. 3 ; Jer. Berakot, 11c : Jeruchalmi, Berakot, fol. 11, col. 3 ; Berakot, 60b : Babli, Berakot, fol. 60, verso.

Le lecteur français trouvera la traduction de tout le Jeruchalmi et de Berakot Babli dans Moïse Schwab, *Le Talmud de Jérusalem*, traduit pour la première fois, Paris, 1878-1889. Extraits dans : E. Fleg, *Anthologie juive*, I, 177-285 ; N. Netter, *Israël et son Talmud*, Paris, 1926 ; H. Meiss, *Echos des Psaumes dans le Talmud*, Nice, 1926 ; L. Berman, *Contes du Talmud*, Paris, 1927.

2° Michne Torah de Maïmonide, dite aussi *Yad hahazaqa* (main puissante).

Livre I : Madda (connaissance) ; chaque livre contient des séries de halakot, ou prescriptions.

1° fondements de la Torah, surtout croyances ; 2° sciences, préceptes d'éducation morale *(deot)* ; 3° étude de la Torah ; 4° idolâtrie ; 5° pénitence.

Livre II : Ahava (amour) : 1° récitation du chema ; 2° prière et bénédiction sacerdotale ; 3° phylactères et mezouza, et rouleau de la loi (son écriture et sa conservation) ; 4° franges rituelles ; 5° bénédictions ; 6° circoncision.

Livre III : Zemanim (temps sacrés) : 1° Sabbat ; 2° erubim, pour faciliter le sabbat ; 3° repos du Kippour ; 4° repos des jours de fête et des jours intermédiaires des temps de fête ; 5° levain et azyme, pour Pâque ; 6° la trompette du nouvel an ; 7° fête des tabernacles ; 8° impôt du chequel ; 9° néoménies ; 10° jeûnes ; 11° fête des Purim ; 12° dédicace.

Livre IV : Nachim (femmes) : 1° mariage ; 2° divorce ; 3° lévirat ; 4° jeunes filles, vierges, viol, mariages ; 5° femme suspecte d'adultère.

Livre V : Qeducha (sainteté du mariage) : 1° relations interdites et préceptes sur les prosélytes ; 2° mets interdits ; 3° vin interdit ; 4° boucherie rituelle.

Livre VI : Pilea (prodige) ; 1° serments ; 2° vœux ; 3° nazir ; 4° estimations relatives aux vœux et anathèmes.

Livre VII : Zeraim (semences) : 1° mélanges interdits ; 2° dons à faire aux pauvres ; 3° substitutions ; 4° dîme première ; 5° dîme seconde ; 6° prémices ; 7° année sabbatique et jubilé.

Livre VIII : Avoda (culte) : 1° le Temple ; 2° ustensiles du sanctuaire ; 3° entrée au sanctuaire ; 4° sacrifices interdits ; 5° offrandes ; 6° sacrifice perpétuel et sacrifice additionnel ; 7° impropres au culte ; 8° liturgie du jour de Qippour ; 9° profanations.

Livre IX : Qorbanot (sacrifices) : 1° sacrifice de la Pâque ; 2° fêtes de pélérinage ; 3° premiers-nés ;

4° fautes involontaires ; 5° ceux qui ont besoin d'une expiation ; 6° substitutions.

Livre X : Tohora (purification) : 1° impuretés du chef d'un mort ; 2° vache rousse ; 3° impureté de la lèpre ; 4° impuretés sexuelles et conséquences ; 5° autres chefs de souillures ; 6° impuretés dans le manger ; 7° vases ; 8° bains.

Livre XI : Neziqim (dommages) : 1° dommages matériels ; 2° vol ; 3° vol et objets perdus ; 4° gâter ou endommager ; 5° meurtre et conservation de la vie.

Livre XII : Qinian (acquisition, propriété) : 1° vente ; 2° prise de possession et donation ; 3° mitoyenneté ; 4° commissionnaires et associés ; 5° esclaves.

Livre XIII : Michpatim (jugements) : 1° locations ; 2° emprunts et dépôts ; 3° prêts et emprunts ; revendication en justice ; 5° héritages et successions.

Livre XIV : Chophetim (juges) : 1° sanhédrin ou tribunaux ; 2° témoins et témoignages ; 3° divisions entre tribunaux, oppositions à leurs décisions ; 4° deuil ; 5° rois et leurs guerres, le Messie.

3° Chulkan Arouk de Joseph Caro.

Partie I : *Orah haiim* — la voie de la vie.

Règles de conduite au matin, pour le lever, les prières, le talet et les phylactères ; bénédictions du matin. Récitation du chema. Prière en général et quelques prières en particulier. Office de la synagogue : la prière aux 18 invocations ; bénédiction sacerdotale, élévation des mains, prostrations ; lecture de la Torah ; autres prières. Pour le repas : lavage des mains ; fraction du pain ; divers rites du repas et bénédiction du repas ; diverses bénédictions, en particulier sur les fruits. Prière de Minha ; Chema et prière du soir.

Le sabbat : diverses règles ; limites du sabbat ; unions de territoires sabbatiques. Commencement du mois. Pâque. Fêtes : jours complètement fériés, jours intermédiaires (quels sont les travaux défendus ?). Jeûne du 9 ab et autres jeûnes, individuels ou généraux ; jours de pénitence. Nouvel an. Qippour. Tabernacles : la sukka, le lulab, les prières, l'hosanna. Dédicace. Purim et megilla.

Partie II : *Yore dea* — indique la science.

Immolation — boucherie — rituelle. Mets impurs *(trepha)* : parts des prêtres ; membres de bête vivante, graisses, sang ; saler les viandes pour extraire le sang. Bêtes pures et impures ; reptiles, œufs, viande et lait ; mélanges permis et défendus. Mets et boissons des idolâtres ; choses défendues parce que découvertes.

Nettoyage des ustensiles ; ustensiles permis. Vins suspects d'idolâtrie.

Rapports avec les idolâtres ; attitude envers les objets relatifs à l'idolâtrie : prêts à intérêt ; sorcellerie ; défense de se raser la barbe. Habits de femme.

Impuretés féminines ; puretés dans les fiançailles et mariage. Bains.

Vœux et serments. Honorer ses parents, ses maîtres et les élèves des docteurs. Étude de la loi. Aumône. Circoncision. Esclaves et prosélytes. Rouleau de la Torah ; mezuza. Respecter les nids. Mets et objets neufs, ou dont on ne peut user. Objets, dont on ne sait si en furent prélevées les redevances religieuses. Premiers-nés et leur rachat : animaux purs, ânes. Prémices de la pâte ; redevances et dîmes. Dons aux pauvres ; prémices de la toison.

Excommunication (n'est plus en usage).

Visite des malades et soin des morts ; deuil ; funérailles ; impuretés qui en résultent.

Partie III : *Eben haezer* — pierre du secours.

Loi divine : fructifiez et multipliez-vous. Lois du mariage ; validité, contrat, usage ; fiançailles. Obligations matérielles du mari et de la femme. Divorce. Refus de se marier (fiancée trop jeune). Loi du ybbum : lévirat. Viol et séduction. Femme suspecte et accusée d'adultère.

Partie IV : *Hochen hammichpat* — rational du jugement.

Jugements et juges. Procédure : prêts et emprunts ; accusations ; serments ; créances et obligations. Diverses formes d'exiger les prêts et obligations ; compensations ; gages ou hypothèques ; exiger une créance par mandataire. Créances ; caution.

Propriété et prise de possession : meubles et immeubles.

Dommages par mitoyenneté. Indivisions, disputes et partages ; bornages. Mandataires. Achat et vente. Injustices, erreurs dans les transactions et partages. Donations, en particulier des malades, testaments. Objets perdus et trouvés. Dommages accidentels. Biens *nullius* ; biens de prosélytes. Successions et tutelle. Dépôts gratuits ou contre salaire. Locations d'animaux, d'objets, baux : forme de dépôt. Salariés et ouvriers (instituteur). Choses empruntées. Vols et larcins. Dommages. Dépôts perdus. Dommages causés dans les biens, le corps ou la réputation.

N. B. On peut trouver presque toute la deuxième partie dans : A. Neviasky, *Rituel du Judaïsme* (Schoulkan Arouk), traduit pour la première fois... Paris.

CHAPITRE I

NOTRE PÈRE ET NOTRE ROI

Devant Dieu : conceptions et sentiments.

Je crois de foi parfaite que le Créateur, béni soit son nom, est celui qui crée et dirige toutes les créatures, et que c'est lui seul qui a fait, qui fait et qui fera toutes choses...

...que le Créateur, béni soit son nom, est unique, et qu'il n'y a pas d'unité comme la sienne à aucun égard ; et qu'il est seul notre Dieu ; il a été, il est et il sera.

...qu'il n'est pas un corps et que ne le concerne aucune des propriétés des corps ; et que rien absolument ne lui ressemble.

...qu'il est le premier et le dernier.

...qu'il appartient à lui seul d'être prié et que personne n'est digne d'être prié en dehors de lui.

...qu'il connaît toutes les actions des hommes et toutes leurs pensées, car il est dit : « celui qui a formé tous leurs cœurs, ne sait-il pas toutes leurs actions ? »

(Profession de foi, art. 1-5, 10*)*

Ces textes reflètent avant tout l'attitude envers Dieu d'esprits, tout possédés par la spéculation philosophique. Un israélite croyant ne s'est jamais demandé : Dieu a-t-il besoin d'être démontré ? Pour lui, il croit au Créateur du monde, qui s'est manifesté à Moïse et aux patriarches ; il croit en raison de sa tradition

religieuse, qui le fait participer aux expériences passées de sa communauté (*Khozari*, I, 25). Que lui importent les arguments cosmologiques et métaphysiques, que lui présentent les livres modernes d'instruction religieuse ? C'est encore dans la Révélation, et donc aussi dans la tradition, qu'il puise ses notions sur Dieu ; et en conséquence il le conçoit et le saisit, non comme un être abstrait, mais comme une personne concrète et vivante. Connaissance sans valeur, déclare Maïmonide :

> La connaissance de Dieu, obtenue par tradition, est inférieure à celle qui vient par la raison, la seule qui puisse faire un homme vertueux... Ceux qui méditent sur Dieu, ne s'attachant qu'à une croyance reçue par tradition..., ne pensent pas réellement à Dieu et ne méditent pas sur lui. Il faut concevoir Dieu par l'intellect ; le culte suprême suit la perception (*Guide*, III, 23, 51).

Et encore moins le croyant osera-t-il, avec ses frères libéraux, penser qu'il fait en lui-même, dans le sentiment du bien, l'expérience de Dieu ; il n'a pas conscience que son sens moral se mue en religion, son éthique en foi en Dieu.

Fruit également de la tendance philosophique, la prépondérance donnée aux attributs métaphysiques, unité, simplicité, éternité, omniscience, alors que les attributs moraux sont passés sous silence ; les prophètes, rien moins que spéculatifs, n'ont guère révélé ce que Dieu est en lui-même, mais ils ont constamment rappelé ce qu'il est pour les hommes et ce qu'ils doivent être pour lui ; ils sont plus préoccupés de pratique que de métaphysique ; leurs

vrais héritiers sont moins les théologiens que les moralistes. Toute leur pensée est dominée par la proposition : « Dieu a créé l'homme à son image » ; Dieu et l'homme (Israël) sont les deux pôles de leur conception du monde. Néanmoins nous faisons une petite place à ces considérations spéculatives, qui ont fini par devenir un élément intégrant de la doctrine juive.

Impossible d'exposer en son entier la théodicée juive ; il faut se contenter des aspects les plus caractéristiques, insister en particulier sur les points de démarcation avec les conceptions chrétiennes. Ainsi donc, de ce qu'on ne parle pas de la Création, de la Providence..., il ne faut pas conclure que ces notions sont absentes de la pensée juive.

***

NOTRE ROI

Monothéisme.

Inutile de s'attarder sur des vérités vulgaires et incontestées : la révélation divine, communiquée à Abraham, Moïse, et, par eux, à Israël, est, avant tout, la révélation du Dieu unique. Le Judaïsme est la première en date et la source de toutes les religions monothéistes : le Seigneur s'est choisi un peuple afin de répandre dans le monde la foi au vrai Dieu. Israël, dans son ensemble, est resté fidèle ; il a jalousement conservé le dépôt confié : après les égarements idolâtriques du jeune âge, il n'a plus prostitué

son adoration ; il a peu fait, il est vrai, pour rayonner au loin, suivant sa vocation, la grande lumière, dont il avait la garde ; mais il l'a transmise, intacte, à l'Eglise, qui venait la parfaire et l'accomplir.

Combien de juifs sont morts dans les supplices pour ne pas renier, par des sacrifices idolâtriques, le seul vrai Dieu ; et combien rêvent d'expirer leur dernier souffle, comme R. Aqiba, sur leur profession de foi en l'Unique !...

Quand Rome défendit à Israël d'enseigner la Torah, que fit Aqiba ? Il rassembla de grandes assemblées et enseigna... Aqiba fut arrêté et on l'emprisonna... Lorsqu'on fit sortir Aqiba pour le mener à la mort, c'était l'heure du Chema (prière biquotidienne). On étrilla sa chair avec des étrilles de fer, et il priait, prenant sur lui le joug du Royaume des cieux, avec amour. Et ses élèves lui dirent : « Assez, Rabbi, assez ! » — Et il leur répondit : « Chaque jour je me désolais sur le passage : Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de toute ton âme (partie du chema) ; je me disais : quand viendra ce moment ? Et maintenant qu'il est venu, je n'accomplirais pas ce que je souhaitais ? » Et comme il disait : Le Seigneur est un, il allongea ce mot *un*, jusqu'à ce que sortît son âme. Alors une voix du ciel se fit entendre, disant : « Bienheureux es-tu, R. Aqiba, dont l'âme est sortie en criant mon unité... tu se destiné à la vie du siècle qui vient. » *(Berakot, 61b)*.

Se rappelant cet exemple, les juifs pieux aiment à répéter, le plus souvent possible, la brève formule, à la fois prière et acte de foi : « Ecoute, Israël, Dieu, notre Seigneur, est un seul Seigneur. » Et ils s'appliquent, — rite fort

prôné par la Cabbale — à prolonger les deux dernières lettres de EHAD (seul), afin de marquer que le Seigneur est unique dans le monde et qu'il règne sur les quatre vents du ciel. Et lorsque des puissances persécutrices eurent interdit de réciter solennellement le *Chema*, on s'ingénia à le réintroduire en d'autres parties de la liturgie, sous cette forme dissimulée : « Bienheureux sommes-nous, nous qui nous levons le matin et veillons le soir, pour dire deux fois le jour : « Ecoute, Israël, le Seigneur notre Dieu est un seul Seigneur ! »

Ces affirmations passionnées de l'unité divine, dont on pourrait à l'infini multiplier les exemples, se renforcent encore contre le Christianisme, qui professe les dogmes de la Sainte Trinité et de l'Incarnation et veut convaincre les Juifs que les livres de l'Ancien Testament contiennent et expriment ces mystères. « Dieu, expliquent-ils, a tout créé par paires, mais sa gloire est ur e et unique » (*Deutéronome*, R, VI, 4) ; et R. Simlai, dans ses fréquentes polémiques avec les chrétiens, réfute les arguments, qu'ils tiraient des textes bibliques, où il est parlé de Dieu au pluriel ; il observe que là même on le nomme au singulier (*Genèse*, *R*, I, 26) [1]. Les apologistes du Moyen-Age démontrent systématiquement que ces dogmes chrétiens sont sans fondements dans la révélation, contradictoires et absurdes en eux-mêmes, brisant l'unité et la nécessité divines. Et ils entrepren-

1. W. BACHER, Die *Agada der Palästinensischen Amoräer*, Strasbourg, 1892, I, p. 557.

nent la démonstration, qui avait paru superflue jusqu'alors, de l'unité divine.

Les fils de Dieu.

Un seul créateur, un seul Dieu digne d'adoration : n'est-ce pas gravement compromettre ces articles de foi que d'associer à l'unique Seigneur une foule d'êtres à demi divins, les anges ? Les critiques de spiritualité raffinée reprochent au christianisme le développement excessif de son angélologie : que dire du Judaïsme ? Non seulement les livres apocryphes, en particulier le livre d'Hénoch, sont perpétuellement traversés des vols d'anges innombrables et des interminables litanies de leurs noms mystérieux, mais pas davantage la Haggada ne se prive de rehausser la couleur de ses naïves narrations par leurs apparitions lumineuses. Elle sait quand ils ont été créés et comment ; et en outre « chaque parole qui sort de la bouche du Saint, béni soit-il, crée un ange » (*Hagiga*, 14 a). On voit, comme les dieux de la mythologie, cette famille d'en haut prendre une part active à l'histoire d'Israël et des nations ; le prince du monde (*Hullin*, 60a) semble présider à l'univers ; les anges de service entourent Dieu et sont admis en ses conseils ; d'autres meuvent les globes célestes. Entre tous émine *Metathron*, personnage presque divin, « dont le nom est égal à celui de Dieu » (*Sanhedrin*, 38b) : le parèdre du Tout-Puissant, le vice-roi du ciel. Lieutenant de Dieu, il a le pouvoir d'enregistrer les mérites d'Israël et

aussi de les effacer, de devenir son avocat et son médiateur auprès du Seigneur *(Hagiga,* 15a) ; il vient aussi, comme du reste les autres anges, consoler le Seigneur, aux heures tristes, de la mort de Moïse, de la destruction du Temple *(Lamentations, R, introduction).*

Nous ne sommes pas moins bien renseignés sur les démons, sur leur chute et leurs commerces criminels et néfastes avec les filles des hommes (*Pirqe Eliezer* répète les fables du livre d'Hénoch), sur leurs innombrables bataillons, qui rôdent par le monde, tendent aux hommes toutes sortes d'embûches et leur jouent les pires tours ; particulièrement cruels sont Sammaël et l'ange de la mort. Mais on peut par divers prestiges se mettre à couvert de leurs attaques ou les contraindre à d'humbles et utiles services ; Salomon était passé maître en cet art, mais on a perdu les recueils de ses formules et pratiques magiques.

Ces légendes sont de plus en plus en faveur : les écrits du haut Moyen-Age, — *Pirqe Eliezer, Jalkut Simeoni,* — en sont remplis ; anges et démons occupent enfin une très grande place dans les spéculations cabbalistiques et par là entreront dans les prières officielles.

Rares sont les théologiens anciens qui nient l'existence des anges et interprètent de manière naturaliste les textes qui les mentionnent : ainsi Levi ben Gerson (1288-1344) conjecturait que les anges ne seraient pas autre chose que les prophètes. La plupart, au contraire, nourris de philosophie antique, n'hésitent pas à reconnaître dans les anges les intelligences séparées et incorruptibles d'Aristote, formes pures, non

mélangées de matière, qui gouvernent et dirigent les astres (Maïmonide : *Guide*, III, 6, 7, 13 ; I, 49 ; *Fondements*, II, 4, 10).

Malgré ce développement, excessif et parfois puéril, de l'angélologie, il ne semble pas que ces délires aient été pour l'ensemble une occasion d'idolâtrie. Il est vrai qu'en certaines prières du nouvel an et de Kippour on mentionne les anges, préposés aux prières et chargés de les présenter et on se recommande de leur intercession ; on trouve même des invocations directes, ainsi en se rendant à la « maison de la chaise », on dit : « Soyez honorés, vénérables et saints ministres de Dieu ; conservez-moi, assistez-moi » (*Orah haiim*, III, 1) ; on ne se lasse pas de rappeler par ailleurs la défense de les adorer. Jamais non plus ces fables n'ont conduit à admettre un dualisme manichéen, ces deux puissances que vénérait l'apostat Aher *(Hagiga* 15a) : on avait une trop grande idée de la Toute-Puissance divine, pour ne pas croire que tout vient de son action. Il a créé tout ce qui existe, même les anges : « Nul n'est comme toi, rien n'est sans toi ; hors de toi c'est le néant et qui te ressemble ?... Dieu est le maître de toutes choses... Il s'élève au-dessus des animaux (anges) du sanctuaire... » *(prières pour la Pentecôte)*.

L'exubérance de ces végétations légendaires trouve son explication et son excuse dans le caractère particulier de la Haggada : créations d'imagination, faciles et changeantes, feux follets, destinés à fixer l'attention mobile et à graver, par des images fantomatiques, les idées nécessaires sur l'universelle Providence divine

et son amour, non moins tendre et prévenant que celui de nos cœurs de chair, et sur la grandeur du Roi du ciel, environné de cette cour innombrable et lumineuse.

Spiritualité et anthropomorphismes.

Ces remarques suffiront-elles à apaiser la vertueuse indignation des Eisenmenger [1], Bartolocci [2], et autres antijudaïsants, qui reprochent âprement aux rabbins de blasphémer Dieu par leurs inventions ? Il est certain qu'à prendre au pied de la lettre bien des sentences talmudiques, Dieu se comporterait comme un simple, mais pieux, mortel.

Respectueux de toutes les observances, le Roi du ciel a ses temps de prières, pour lesquels il s'attache des phylactères spéciaux ; voici son oraison :

> Tel soit mon bon plaisir, que ma miséricorde surmonte ma colère, que ma miséricorde enveloppe mes facultés, que je me conduise avec mes fils suivant la règle de la miséricorde, et que je m'approche d'eux ouvertement, sans les rigueurs de la justice (*Berakot*, 7a).

Il est attentif aux invocations de ses enfants et, afin de les mieux recevoir, il a pratiqué dans

1. J.-A. Eisenmenger, *Entdecktes Judenthun*, 1700, I, ch. I : Où l'on montre combien de choses inconvenantes et blasphématoires les Juifs endurcis enseignent sur Dieu le Père. Et *passim*.

2. J. Bartolocci de Celleno, *Bibliotheca magna rabbinica*, Romae, 1675, I, pp. 552-642. Dissertation sur le Dieu rabbinique. Et ailleurs encore, autres indications sur le sujet.

le firmament une petite ouverture. Modèle des docteurs,

Pendant les trois premières heures du jour, il est assis, occupé à étudier la loi ; pendant les trois heures suivantes, il juge le monde ; il fournit ensuite aux créatures leurs aliments ; enfin les trois dernières heures, il les passe à jouer avec le Leviathan (*Aboda Zara*, 3b).

A certains moments Dieu se lamente, verse des larmes, rugit comme un lion, sur la destruction du Temple, qu'il a voulue, et ses rugissements ébranlent le monde et font avorter les matrones romaines (*Berakot*, 3a, 59a).

On pourrait, presque à l'infini, transcrire semblables racontars ; on les trouve encore chez les docteurs du Moyen Age, adversaires des philosophes ; on en perçoit de nombreux échos en bien des pièces, surtout poétiques, des livres de prières officiels.

Est-ce à dire que la pensée juive ait sombré dans un grossier anthropomorphisme ? qu'il ait fallu attendre les philosophes, élèves des grecs et des arabes, pour rappeler l'absolue spiritualité de Dieu ? Il est clair que les maîtres anciens n'apportaient pas à rejeter de la divinité toute corporéité et tout sentiment humain le même zèle et la même netteté que les Juda Halevi, les Maïmonide [1], les Bachia et autres. Toutefois ils concevaient que le Créateur n'a rien de com-

1. Il consacre bien des chapitres, en la première partie de son Guide (49 chapitres) à expliquer les termes homonymes dont se sert l'Ecriture : intéressante contribution à la question de l'analogie.

mun avec ses créatures. Cela se manifeste d'abord, comme le signale Maïmonide (*Guide*, I, 48), dans les périphrases, auxquelles recourent les interprètes araméens de l'Ecriture, pour ne pas prêter à Dieu une attitude humaine : c'est à la parole de Dieu, non à Dieu lui-même, qu'ils attribuent toutes les actions extérieures ; au lieu d'écrire : Dieu voit, ils disent : il fut vu, ou révélé devant Dieu ou devant sa face... De leur côté les rabbins aiment à opposer le Saint, béni soit-il, aux êtres de chair et de sang ; si l'Écriture donne de Dieu des réprésentations, ou lui attribue des propriétés et des attitudes, qui ne conviennent qu'aux créatures, c'est qu'elle parle la langue des hommes (*Sanhedrin*, 64b, 90b), qui ne connaissent que les choses corporelles, et qu'elle emploie bien des expressions symboliques (Maïmonide, *Fondements*, I, 8) ; par là elle signifie que Dieu éprouve des sentiments correspondants aux nôtres, ainsi la joie et le rire (*Iqqarim*, II, 14, 16, 17).

En somme, au lieu d'accuser les rabbins d'irrévérences blasphématoires, ne serait-il pas plus juste de les considérer comme des prédicateurs populaires mais à l'imagination réaliste et au verbe truculent, qui, s'adressant à des croyants, tout abîmés devant la Majesté céleste mais confiants en l'amour du Dieu, père d'Israël, jugeaient expédient d'exciter, tantôt la crainte terrifiante, tantôt l'abandon filial ? (*Khozari*, IV, 4, 5).

Notre Roi.

Ils savaient bien que cet abandon familier

n'entamerait pas le sentiment si intense de la grandeur divine et des hommages qui lui sont dûs. Le Seigneur, ne l'envisage-t-on pas d'ordinaire infiniment élevé au-dessus de la création, siégeant au plus haut du septième ciel, sur le trône de gloire (*Hagiga*, 12b), que l'on conçoive le ciel comme un véritable lieu, ou comme le symbole de l'immensité divine (*Iqqarim* II, 17). Le sens de la grandeur divine trouve son expression, la plus fréquente et très significative, dans l'idée de la royauté divine. Cette notion, si profondément accusée dans toutes les parties de l'Ancien Testament, les Juifs aiment à la méditer, à la proclamer. Ils se plaisent à répéter dans leurs prières : « Dieu roi ; Dieu a régné, Dieu règne, Dieu règnera » ; et souvent dans la liturgie, surtout au Nouvel an, ils célèbrent ce règne. A l'office ordinaire, le ministre chante avec solennité :

Seigneur du monde, il a régné avant qu'aucune créature ne fût formée ; au temps où tout fut fait par sa volonté, roi était son nom ; et après la consommation de tout, seul, il règnera, terrible.

Et au nouvel an, entre autres invocations au roi, on dit :

« Notre Dieu et le Dieu de nos pères, règne sur tout le monde en ta gloire ; et élève-toi sur toute la terre en ta majesté ; et fais resplendir la haute magnificence de ta puissance sur tous les habitants de ton globe terrestre. Et que toute chose connaisse que tu l'as faite, et que toute créature comprenne que tu l'as formée. Et que tout être animé dise : le Seigneur, Dieu d'Israël, est roi ; son règne s'étend sur tout. »

Ces deux prières correspondent aux deux

conceptions que recouvre la notion de la royauté divine. Elle signifie d'abord que Dieu est le maître absolu et Tout-Puissant : son bon plaisir est l'unique règle de l'Univers ; rien n'échappe à son domaine ; il sonde les cœurs, il dirige toutes choses d'une Providence partout présente et agissante. Cours naturel des choses, ordre extraordinaire des prodiges, tout provient également et directement de lui ; l'israélite croyant ne trouve pas plus merveilleux le partage des flots de la Mer Rouge ou le recul des eaux du Jourdain que l'œuvre de la création ou les splendeurs terrifiantes de l'orage, en qui Dieu se manifeste ; cependant l'insistance qu'ils apportent, dans leur liturgie et leurs bénédictions, à célébrer et rappeler les « signes », accomplis par Dieu en faveur de son peuple, est une preuve qu'ils ne confondent pas faits miraculeux et faits naturels. Les modernes montrent sur ce point une réserve, qui va jusqu'à l'explication naturelle des miracles ou leur négation pure et simple.

Nous, Israélites, écrit M. le Grand Rabbin H. Meiss, qui ne pouvons admettre comme article de foi ce qui est absurde ou contraire à la raison, nous devons chercher, si possible, à expliquer de façon naturelle ce qui, de prime abord, peut nous paraître miraculeux [1].

A l'endroit du miracle, écrit M. le rabbin J. Weill, le judaïsme a eu toutes les attitudes, « depuis la crédulité entière à la lettre de l'Écriture », jusqu'aux conceptions qui expliquent « certains récits comme

1. *Considérations sur le Judaïsme*, Paris, 1926, p. 45.

des visions, d'autres comme des allégories ou des contes moraux, enfin des interprétations dictées par la science des religions, le folk-lore »... « Le Judaïsme ne recule pas devant des interprétations qui semblent parfois hardies. C'est que la religion de la Torah est faite de foi et de raison, de confiance en Dieu et de jugement sain et logique [1]. »

Second aspect de la royauté divine, elle suppose et comporte l'adhésion de la créature raisonnable ; de ce chef elle commence au sixième jour du monde, à la création de l'homme, elle se développe ensuite par l'élection d'Abraham et la constitution du peuple de Dieu ; elle requiert la soumission totale de l'homme, le don de toute sa volonté, avant tout, une attitude d'adoration et d'entière humilité devant le Souverain Maître : aussi prier, et en particulier réciter le Chema, est-il dit « prendre le joug du royaume des cieux ». Roi, Dieu exige qu'on prononce son nom et parle des choses divines avec un extrême respect : aussi, non seulement on ne profère plus le tétragramme sacré, Jhwh, auquel on substitue le titre de Seigneur, mais on a de la répugnance à dire le mot Elohim-Dieu, et on le remplace par d'innombrables équivalents : les Cieux, le nom, le Lieu, la Puissance, le Saint, le Miséricordieux... [2]

Devant le Roi des cieux le pieux israélite

1. *La foi d'Israël*, pp. 88-90. On pourrait joindre des dits de vieux docteurs et surtout des théoriciens philosophes, plus récents, qui interprètent symboliquement les récits bibliques miraculeux.

2. Maïmonide, *Fondements de la Torah*, ch. VI : sur les divers noms divins, prononcés ou écrits, et les marques de respect.

aimera s'anéantir dans une absolue humilité :

Maître de tous les mondes, ce n'est pas sur notre justice que s'appuie la supplication que nous te présentons, mais bien sur ta miséricorde infinie. Que sommes-nous ? Qu'est notre vie ? qu'est notre bonté ? qu'est notre justice ? qu'est notre capacité de salut ? qu'est notre force ? qu'est notre puissance ? Que dirons-nous devant toi, notre Dieu et le Dieu de nos pères ? Les héros ne sont-ils pas comme le néant devant toi, et les hommes célèbres comme s'ils n'avaient pas été, et les sages comme dépourvus d'intelligence ?... *(Prière du matin)*.

***

NOTRE PÈRE

Dieu roi des siècles, Dieu trônant dans les cieux ou dans les éclats de la foudre : images et expressions, qui strient, comme d'éclairs terrifiants, tant de pages des saints livres et qui retentissent souvent dans la prière de la Synagogue. Aussi bien le fidèle de l'Ancien Testament tremblait devant son Seigneur, redoutait d'apercevoir sa face : « Personne ne peut me voir et vivre », assurait Dieu lui-même (*Exode*, XXXIII, 20) ; et faisant écho à cette parole, le père de Samson, Manoé, dit à sa femme, après l'apparition de l'ange du Seigneur : « Nous allons mourir, car nous avons vu Dieu (*Juges*, XIII, 22). Le Créateur et Maître, celui que rien, aucun temple ne peut contenir, ne demeure-t-il pas infiniment lointain, totalement inaccessible et séparé par sa terrible sainteté de la terrestre misère ? Et cependant le cœur humain a besoin

de sentir son Dieu tout près de lui ; plus encore, l'homme créé à l'image de Dieu est soulevé de l'incoërcible instinct de s'unir à « Celui qui est », de participer à sa nature. Le Judaïsme parvient-il à tirer l'âme de cet abîme d'abaissement et d'éloignement, où elle se désole et se consume, pour la jeter toute palpitante en Dieu, sa vie ?

Le Judaïsme contemporain sent parfaitement qu'il ne peut pas se dérober à cet angoissant problème [1], et il s'efforce de montrer que sa doctrine traditionnelle concilie harmonieusement les deux aspects opposés, transcendance et immanence divines, et comble donc parfaitement les aspirations de nos âmes humaines.

Il est d'abord facile de rappeler les nombreux textes, qui montrent Dieu dans le monde et hors du monde, comme son âme et sa vie : son père, sa lumière, son œil, son maître, l'esprit qui emplit tout : donc au contact de toutes choses ; plus près encore par l'expérience personnelle de sa révélation [2]. Sans doute, mais ce

1. SCHECHTER, *Some aspects...* p. 23 : « Suivant ce que nous reprochent beaucoup de théologiens, Dieu est trop loin, le Roi de l'Univers trop cosmopolite et le Père des cieux trop haut pour l'esprit juif et ainsi un objet impossible d'adoration. »

G.-F. MOORE, *Judaism in the first centuries of the christian era*, Harvard, 1927, I, p. 423 : « En faisant effort pour exalter Dieu au-dessus du monde, le Judaïsme, dit-on, l'a en fait exilé du monde en une majesté solitaire, sacrifiant ainsi le caractère immédiat des rapports religieux, la communion intime de l'âme avec Dieu. En des formes exagérées de cette théorie, on abuse de termes philosophiques et on qualifie le Dieu du Judaïsme d'absolu ou de transcendant. »

2. Considérations de SCHECHTER, *Ibid* : Dieu et le monde, pp. 21-45.

n'est pas cette intimité dont nos cœurs ont soif.

On prouve encore qu'il est tout près des hommes par sa Chekina et par son Saint Esprit [1].

Le mot intraduisible de Chekina semble désigner une présence divine particulière : elle se manifestait au Temple, dans le Saint des Saints, l'emplissant d'un horreur sacrée ; elle couvrait la Palestine, aux jours de l'indépendance, de son rayonnement protecteur ; elle plane encore sur l'Israël fidèle ; elle réside dans les synagogues et les assemblées de prière et d'étude ; elle descend en tout homme pieux (*Khozari*, V, 23) ; en un autre sens, Rabban Gamaliel disait « qu'il n'y a pas de lieu sur terre vide de la Chekina » (*Pesiqta R. Kahana*, 2b). Cette présence divine est parfois décrite comme une personne ; on entrevoit sa face, on peut se réfugier sous ses ailes, comme sous celles des chérubins. Serait-ce une présence sensible de Dieu ? Peut-être était-ce vrai du Temple, dont quelques-uns croient qu'il était sanctifié par une habitation matérielle de la divinité. Le plus souvent l'expression ne semble pas signifier beaucoup plus que l'influence de la Cause première ou une complaisance divine spéciale : rien d'une intériorité véritable.

L'action du Saint Esprit impliquerait-elle cette intériorité ? Comment conçoit-on la nature et la présence de cet esprit ? Est-ce une véritable personne, personne divine ou créature produite,

1. Thèse soutenue par ABELSON, *The immanence of God in rabbinical Literature*, London, 1912 : on pourra lire chez lui le détail des arguments résumés ici, et les références correspondantes.

suivant certains, au premier jour (*Hagiga*, 12a), ou bien simplement le symbole d'une action divine, plus ou moins intérieure ? Parfois il apparaît comme l'équivalent de la Chekina ; il repose sur certaines personnes, en signe de la faveur et du bon plaisir célestes. Le plus souvent il représente un secours accordé par Dieu : les prophètes ont parlé et écrit sous son action ; les hommes pieux agissent sous son influence : toujours action et influence passagères, non point présence physique et continue. D'ailleurs le Saint Esprit tient, dans la pensée rabbinique et dans la spéculation philosophique du Moyen Age, une place assez restreinte et progressivement décroissante. Il faut donc conclure que, dans le Judaïsme, il n'y a pas de vraie immanence, comme dans le christianisme, grâce à sa doctrine sur le Saint Esprit et l'inhabitation de Dieu [1]. On y supplée par le rôle imparti aux anges, qui substituent leur action bienfaisante et leur présence consolante à celles du Tout-Puissant : marque incontestable et manifestation de l'amour paternel du Père céleste.

C'est en effet par l'amour de « Dieu-Père » que le Judaïsme résout le problème de l'éloignement divin.

« Dieu-Père » : bien des fois, sous l'ancienne loi, il avait été révélé quels liens étroits unissaient Israël à son Seigneur. JHWH se disait le Père de ce peuple qu'il avait créé, l'époux de cette nation, qu'il avait tirée de l'humiliation et élevée au rang d'épouse. Aucun titre ne pou-

1. ABELSON, *loc. cit.* p. 12.

vait mieux rendre l'amour, que Dieu a conçu pour ses élus, ni plus vivement pousser à répondre à tant de faveurs par une entière confiance, une affectueuse soumission. Israël est donc le fils de Dieu, son épouse ; mais les individus ? Peuvent-ils se flatter d'entretenir avec leur Créateur des rapports individuels aussi intimes, ou bien ne l'abordent-ils qu'à travers la nation ? Il en fut longtemps ainsi ; mais déjà plusieurs générations avant la ruine du Temple, des cœurs pieux s'enhardissent à invoquer Dieu comme leur Père. Ainsi Jésus, fils de Sirah dit, dans sa prière : « Seigneur, Père et Dieu de ma vie » (*Ecclésiastique*, XXIII, 4) ; et le juste, traqué par les impies, « se vante d'avoir Dieu pour Père » (*Sagesse*, II, 16). Peu à peu docteurs et fidèles s'habituent à nommer Dieu : « mon Père, notre Père, le Père des cieux. » Cependant quelques-uns s'en scandalisaient et estimaient que pareille liberté méritait l'excommunication : il ne convient pas de s'adresser au Maître des siècles, comme un enfant gâté fait à son père pour obtenir de lui la satisfaction de toutes ses fantaisies (*Taanit*, 23a) ; mais l'usage prévalut d'employer, surtout dans les prières, ces appellations confiantes et affectueuses.

Dans la liturgie traditionnelle, on répète souvent l'invocation, *Abinou*, notre Père, mais fréquemment aussi l'expression composite : *Abinou, Malkeinou*, notre Père, notre Roi ; comme si l'amour filial devait se tempérer d'hommages plus distants. Par ailleurs le ton joyeux et confiant de sa prière, les colloques, pleins d'amour et d'abandon, que l'âme juive engage et soutient avec son souverain Seigneur,

témoignent de rapports tout personnels : Dieu ne s'enfonce pas dans un vague lointain, le fidèle n'est pas devant lui un sujet anonyme, inconnu : il est là comme un fils devant son Père.

Mais sur quoi se fondent ces sentiments de filiation ? Avant tout sur la certitude qu'Israël est le peuple élu, l'enfant de l'Eternel, son épouse : élément déterminant dans la religion juive. Il entre aussi dans cette conscience le sens que Dieu est partout présent, qu'il est en particulier tout proche de ceux qui l'invoquent (*Psaume*, CXLV, 18) ; de même que le soleil se pose sur le monde entier, ainsi Dieu est présent au milieu de tous ceux qui le prient (*Sanhedrin*, 39 a) ; il est proche malgré son éloignement, en apparence infini, proche de toutes sortes de proximités (*Jer. Berakot*, 13 a).

En somme, le Dieu de la pensée juive n'apparaît pas comme un monarque oriental, invisible dans un palais impénétrable et plein d'une altière insouciance pour ses sujets ; c'est un Père, qui n'abandonne pas ses fils, c'est-à-dire, avant tout les enfants de son peuple Israël, mais les poursuit constamment de son regard et des assiduités de ses ministres : toujours lointain et toujours proche. Conception religieuse, belle, grande et pure, bien faite pour justifier la confiance et l'amour, nourrir une piété sincère et soutenir une volonté de justice ; mais soutien trop rigide, nourriture trop légère pour qui garde la nostalgie du contact divin, pour qui aspire à « vivre, se mouvoir et être en Dieu », pour qui a réalisé que l'homme peut s'assimiler au Fils de Dieu incarné, être en lui

récapitulé et assumé, et, en ce frère aîné, devenir enfant de Dieu, communier à la nature divine, recevoir en son âme, comme en un temple céleste, le Père, le Fils et le Saint Esprit.

AMOUR OU CRAINTE ?

Monothéisme éthique.

C'est là un des traits les plus primitifs et les plus saisissants dans la religion d'Israël : elle n'est pas, comme tant de religions orientales anciennes, une sorte de pacte entre une nation et une divinité, en vue d'échanger hommages et bons offices. Jahweh ne demande pas à son peuple des chants et des sacrifices, il est rassasié du sang des boucs et des génisses : ce qu'il veut, c'est la miséricorde et la justice. Il révèle au prophète Isaïe son infinie sainteté, — « Saint, saint, saint ! » — non point pour lui apprendre qu'il est immensément élevé au-dessus de la terre et parfaitement exempt de ses impuretés ; mais pour exciter en lui la conscience de sa propre souillure, lui faire comprendre le devoir, pour tout israélite, d'imiter la sainteté de son Créateur par la sainteté de sa vie : « Soyez saints, est-il souvent répété dans la Torah, car moi je suis saint, le Seigneur, votre Dieu. »

Ainsi la révélation, accordée à Israël, n'est pas uniquement celle d'un monothéisme, tout métaphysique et moralement indifférent, mais, suivant une expression chère aux modernes, la révélation du monothéisme éthique. Dieu se

manifeste aux hommes, avant tout, pour les inviter à imiter sa propre sainteté et leur en fournir les moyens. Ces moyens sont sa loi, loi de sainteté, qui provient du trois fois saint et doit constituer les hommes en une semblable sainteté.

Problème.

Mais la créature ne va-t-elle pas être écrasée sous le poids surhumain de la volonté et des préceptes divins ? La peur de manquer à ses innombrables obligations et d'encourir la colère de son Juge ne va-t-elle pas anéantir la confiance filiale ? La religion de l'Ancien Testament n'est-elle pas avant tout la religion de la crainte, l'amour demeurant tout entier réservé au Nouveau ?

Justice et miséricorde.

Ici aussi le Judaïsme a su concilier les deux exigences, en apparence contradictoires : en Dieu, justice et miséricorde ; dans l'homme crainte et amour ; à mesure que progressent son histoire et ses expériences, il semble renforcer de plus en plus la note de douceur et de tendresse, au point qu'elle finira par prédominer sur les accords déchirants et ténébreux [1].

1. MONTEFIORE, *The Beginnings of Christianity*, Part I, p. 49 : « La tendance, entre 50 avant J.-C. et 250 après, est incontestablement de concevoir Dieu beaucoup plus miséricorieux, paternel et gracieux, malgré les terribles événements de la chute de Jérusalem et de la révolte sous Aarien ».

Les livres bibliques retentissent, presque en toutes leurs pages, de la voix tonitruante du Seigneur, qui intime ses commandements et menace de ses vengeances : que d'âmes tremblantes à la pensée du grand jugement, du jour terrible, peut-être tout proche ! Mais presque aussitôt l'idée de justice appelle, inévitable écho, la pensée de la miséricorde.

Pareille fusion, aux siècles suivants, des deux motifs, si dissemblables et contraires ! On ne se lasse pas de célébrer la sainteté et la justice de Dieu ; combien souvent on revient sur les obligations de la loi ! On n'oublie pas la colère divine, attribut essentiel : son ardeur est sur le monde, tout le temps qu'il contient des méchants (*Sanhedrin*, X, (XI), 6) ; elle s'enflamme contre tous les impies ; elle éclatera surtout au dernier jugement et à la géhenne.

Mais encore plus célèbre-t-on la miséricorde, qui en ce monde équilibre la justice :

Sur les pensées de Dieu, au moment de la création : « il était semblable à un roi qui possédait des coupes vides (ou : fragiles) ; le roi se disait : si j'y verse des liquides brûlants elles se briseront ; si j'y verse du froid, elles se fendront. Que fit le roi ? Il mélangea le chaud et le froid et le versa dans les coupes, qui résistèrent. Ainsi le Saint, béni soit-il, dit : si je crée le monde uniquement suivant la règle de la miséricorde, ses péchés se multiplieront : si suivant la règle du droit rigoureux, comment le monde pourra-t-il résister ? Mais je le créerai suivant la règle de la miséricorde et suivant la règle du droit, (de la justice) » (*Genèse*, R. II, 4, ch. 12, fin).

On dit encore : « A l'heure de sa colère, le Saint, béni soit-il, se souvient de la miséricorde » (*Pesahim*, 87b).

L'Ecriture, remarque-t-on, dit de Dieu à la fois qu'il est juste et miséricordieux ou aimable, c'est que lui-même intercède pour les pêcheurs (*Roch ha-Chana*, 17b). Il ne se plaît pas à anéantir les impies ; son indulgence les pousse à la pénitence et il est tout prêt à accueillir et à pardonner ; on ne se lasse pas de répéter cette pensée dans les prières, surtout aux fêtes de pardon.

Toute cette doctrine trouve son expression dernière dans le titre fréquemment donné à Dieu, — *le Miséricordieux*, — et aussi dans la liste classique des treize propriétés de la miséricorde divine, règles de l'indulgence de ce Dieu, qui nourrit l'impie, règles qu'on n'invoquera jamais en vain (*Pesiqta R. Kahana*, 57a) ; on les déduit du texte fameux :

Jahweh passa devant Moïse et s'écria : Jahweh, Jahweh ! Dieu miséricordieux et compatissant, lent à la colère, riche en bonté et en fidélité, qui conserve sa grâce jusqu'à mille générations, qui pardonne l'iniquité, la révolte et le péché. » (*Exode*, XXXIV, 6,7).

Crainte et Amour.

Cette conception, qui concilie en Dieu justice et miséricorde, détermine l'attitude fondamentale de l'israélite à l'égard de son Seigneur : combinaison de crainte et d'amour [1].

1. On ne fait ici que résumer la doctrine exposée par Albo : *Iqqarim*, III, 31-37. On la trouve déjà dans Juda Halevi : *Khozari*, III, 11 ; et dans Maïmonide, *Fondements de la Torah* ; ce dernier rappelle le commandement d'aimer et de craindre ce Dieu glorieux

Crainte : il ne pourrait pas en être autrement : l'Ecriture mentionne trop souvent ce sentiment comme le tout de la religion :

Tu craindras le Seigneur, ton Dieu *(Deutéronome*, X, 20).

Et maintenant que demande de toi le Seigneur, ton Dieu, si ce n'est que tu craignes le Seigneur, ton Dieu, en marchant dans ses voies ? » (*Deutéronome*, X, 12).

La crainte du Seigneur, voilà la sagesse (*Job*, XXVIII, 28).

Comment les esprits religieux conçoivent-ils cette crainte ? comme une disposition de tremblement qui resserre et paralyse l'âme, ou comme un élan de noblesse et d'amour ?

Il y a une première espèce de crainte, celle qu'inspire la peur des châtiments ou l'espérance des récompenses : elle est nécessaire, non pour l'esprit, mais pour les puissances matérielles, pour le levain corrupteur, pour le mauvais instinct, afin de le contraindre à servir Dieu ; cette crainte se trouve chez les justes les plus élevés :

Quand Rabban Johanan ben Zakkai fut malade, ses élèves allèrent le visiter. En les voyant, il se mit à pleurer. Ses élèves lui dirent : « Flambeau d'Israël, solide pilier, marteau puissant, pourquoi pleures-tu ? » — Il répondit : « Je pleurerais, si l'on me conduisait devant un roi de chair et de sang, que je puis apaiser avec des paroles et corrompre avec de l'or, qui est en

et terrible ; la voie, c'est de comprendre ses œuvres admirables, d'y percevoir sa sagesse : d'où l'amour et la glorification ; mais en même temps le sens de sa petitesse inspire la crainte.

ce monde aujourd'hui et qui demain est au tombeau, dont la colère, s'il s'irrite contre moi, n'est point une colère éternelle, dont les liens, s'il m'enchaîne, ne sont point des liens éternels, dont la mort, s'il me tue, n'est point une mort éternelle ; et voici que l'on me mène devant le Roi des Rois, le Saint, béni soit-il, qu'on n'apaise point avec des mots, qu'on ne corrompt point avec de l'or, qui vit et subsiste en toute éternité, dont la colère, s'il s'irrite contre moi, est une colère éternelle, dont la chaîne, s'il m'enchaîne, est une chaîne éternelle, et dont la mort, s'il me tue, est une mort éternelle ; et je vois pour moi deux chemins, dont l'un me conduit au jardin d'Eden et l'autre à la Géhenne ; et j'ignore lequel de ces deux chemins on me va faire suivre ; et je ne pleurerais pas ? » (*Berakot*, 28b, *Traduc. E. Fleg*).

La bonne crainte est celle qui naît d'une triple conscience et volonté, la vue de la grandeur et de l'élévation de Dieu, la résolution d'accomplir tout son bon plaisir et le sens de sa propre misère : voilà la crainte véritable, celle qui mérita à Abraham cet éloge : « Je sais maintenant que tu crains Dieu » (*Genèse*, XXII, 12).

C'est là le plus haut état de l'homme : il y parvient au moyen des commandements. Cette crainte n'est pas autre chose que la parfaite soumission à Dieu : aussi peut-on dire qu'elle est l'élément le plus essentiel de la glorification divine, glorification procurée par l'accomplissement des commandements. Crainte qui n'est en rien comparable à celle qu'on éprouve devant les hommes.

Elle s'accompagne nécessairement de joie : car elle est le signe d'une intelligence droite et d'une âme saine ; cette joie rend l'action parfaite, comme il est dit dans le Psaume (II, 11) :

« Servez le Seigneur avec crainte, tressaillez de joie avec tremblement. » Ces derniers mots enseignent que la joie conduit le service de Dieu à son achèvement.

Comment réaliser cette impossible union de la crainte et de la joie ? Par l'amour, l'amour qui se fonde sur l'attachement à Dieu, bien suprême : alors plus de difficulté, plus de crainte tremblante ! on veut tous les efforts indispensables pour atteindre le souverain bien. Cet amour embrasse toutes les facultés spirituelles de l'homme et aussi son activité, suivant le précepte, que tout israélite récite deux fois par jour : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute ta force » (*Deutéronome*, VI, 5). Aimer Dieu est le plus haut degré que puisse atteindre l'homme ; on n'y parvient que si, d'abord, on a atteint le plus haut degré de crainte. La vie d'Abraham, abandonnant son pays et sa parenté, acceptant de sacrifier son fils unique, est remplie d'exemples de cet amour, amour libre et volontaire : aussi Dieu lui témoigne-t-il l'amour, qu'il rend à tous ceux qui l'aiment, il l'appelle : « Abraham, mon ami. » Et celui-là est éminent entre tous les serviteurs de Dieu, qui le sert par pur amour, sans être contraint par aucune nécessité, sans se laisser guider par des vues intéressées. Le Cantique des Cantiques est l'hymne de cet amour réciproque, qui unit le Créateur et sa créature, et plus particulièrement le Seigneur et son peuple.

Cet amour se traduit dans les prières, à l'accent joyeux et familier. Il est marqué aussi dans l'attitude à l'égard de la loi : on l'accepte

avec bonheur, comme un présent de l'amour paternel, on célèbre tous les ans la fête de la joie de la loi ; c'est une maxime reçue que « celui, qui observe les commandements par amour, est plus grand que celui qui les observe par crainte... sa crainte, comme celle d'Abraham et de Job, procède de l'amour » (*Sota*, 31a).

Amour inébranlable, attesté par la fidélité et l'abandon filial aux heures d'épreuve :

L'homme est tenu de bénir pour le malheur, comme il bénit pour le bonheur ; car il est dit : Tu aimeras le Seigneur, ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme et de toutes tes forces. De tout ton cœur, c'est-à-dire, de tes deux instincts, l'instinct bon et l'instinct mauvais ; de toute ton âme, même s'il prend ton âme... (*Berakot*, IX, 5).

Pour le malheur, comme pour le bonheur, il bénira le Dieu bon et bienfaisant ; pour une mauvaise nouvelle, il bénira le Juge de vérité... tout cela avec joie ; on doit toujours chanter Dieu... et estimer que tout ce qu'il fait est bien fait (*Berakot*, 60b).

Enfin, comble de l'amour, le vrai fidèle, non seulement bénira Dieu en toutes choses, mais « il ne se servira devant lui, ni de son pied ni de sa main, sinon pour la gloire de son Maître, suivant ce qu'il est dit : « le Seigneur a tout fait pour son but (*Proverbes*, XVI, 4) » (*Tos. Berakot*, IV, 1). Cette même pensée est exprimée sous cette autre forme, très répandue : qu'on doit tout faire « au nom du Ciel », et cela donne valeur à l'action, qu'elle soit grande ou petite (*Berakot*, 5b). Ce sentiment trouve son expression classique en la formule consacrée : on doit tout faire pour « sanctifier le nom et pour ne pas

le profaner ». « Vous ne profanerez pas mon saint nom, ordonne le Seigneur, et je serai sanctifié au milieu des enfants d'Israël » (*Lévitique*, XXII, 32) : Israël est donc chargé d'assurer l'honneur de son Dieu. Pour répondre à cette obligation, le fidèle s'astreindra à garder toutes les prescriptions, même les plus délicates : « Il est plus grave de voler un étranger que de voler un israélite, à cause de la profanation du nom » (*Tos. Baba Qamma*, X, 15). Pour cette raison on ira jusqu'au martyre : en temps de persécution, il est permis de transgresser toutes les lois, hormis de commettre l'idolâtrie, l'inceste et le meurtre ; mais si l'on exigeait une légère violation, en vue de la profanation du nom, il vaut mieux mourir (doctrine commune : Maïmonide, *Fondements*, II) ; « Si on te dit : Homme, donne ta vie pour la sanctification du nom, réponds : je la donne » (*Pesiqta R. Kahana*, 87b).

Ces sentences et les sentiments qu'elles traduisent nous transportent sur un des plus hauts sommets de la pensée et de la vie religieuses : le massif désert et sauvage du Sinaï, les cimes fumantes de l'Horeb, qui entendit la voix divine, promulguant la loi de sainteté ; les croupes majestueuses du Carmel, ou le Prophète Elie fit égorger les prêtres de Baal ; partout retentit avec force le même enseignement d'un Dieu unique, Dieu de justice et de sainteté, Roi Tout-Puissant et Père miséricordieux. Montagnes divines, montagnes éternelles, où le Seigneur se révèle, magnifique, adorable et aussi aimable.

Mais une fois parvenu devant ces nobles

montagnes et encore tout interdit devant le sublime spectacle, l'homme se demande si cet idéal splendide est ouvert également à tous, s'il ne reste pas l'apanage du peuple élu ; d'autre part, conscient de sa faiblesse, réduit à ses propres forces, il ne se sent pas le courage pour de pareilles ascensions. Et alors le chrétien se prend à soupirer après la grotte de Bethléem et les humbles collines du Calvaire et de la Sainte Sion, où le Fils de Dieu, fait homme, est venu vers nous, vers toute l'humanité, s'est livré pour nous et se donne à tous, pain céleste, pain vivant.

CHAPITRE II

LE PEUPLE DE DIEU

Tu nous a choisis d'entre tous les peuples, tu nous a aimés et tu as mis en nous tes complaisances. Et tu nous as élevés au-dessus de toutes les langues, et tu nous as sanctifiés par tes commandements et tu nous as amenés, ô notre Roi, à ton culte *(prière pour les jours de fête)*.

Cette prière, et bien d'autres semblables, rappellent à l'israélite un dogme, qui n'est jamais formulé comme tel, mais qui est partout sous-entendu, comme un présupposé perpétuel : Dieu a contracté avec son peuple des liens spéciaux : JHWH est le Dieu d'Israël et Israël, le peuple de JHWH. Rapport singulier, suivant lequel, inévitablement, on concevra les desseins du Créateur à l'égard de ses créatures.

Election gratuite.

Dieu, qui a créé d'abord Adam, le père de tous, et qui a produit tous les hommes à son image, les aime tous et prend soin également de tous, « il est le Dieu de toute chair, de tout homme qui vient au monde, mais il a voulu unir son nom à Israël tout particulièrement » (*Mekilta*, 107b) ; il en a fait son peuple.

Il a uni son nom : cela veut dire qu'il s'est uni lui-même à ce peuple d'une union aussi étroite et intime que possible. On peut dire « qu'il n'est pas une seule expression de tendresse, qui n'ait été appliquée aux rapports que Dieu entretient avec son peuple »[1]. Il est leur père, et d'une paternité que les fautes sont impuissantes à abolir ; leur époux que ne rebute aucune ir fidélité[2] ; il les aime plus que les anges ; ils sont sa nation unique ; il a besoin d'eux, comme ils ont besoin de lui.

Qu'est-ce qui a valu à Israël cette élection divine ? Avant tout l'amour de son Dieu : élection toute gratuite. Sans doute, il a distingué Abraham et les patriarches, en raison de leur droiture, mais c'est son bon plaisir qui a fait les premières démarches et gardé toujours l'initiative. De même pour Israël : c'était le plus petit entre tous les peuples, chargé de péchés et digne des pires châtiments (*Exode,R,* XXII, 1). On répète très souvent que c'est en raison des mérites des Pères *(Jer. Sanhedrin,* 27d) et aussi des mères (*Siphra,* 112c) qu'il a été choisi ; mais « la grande majorité des rabbins se tait sur les mérites, et attribue l'élection à un pur acte d'amour de la part de Dieu[3] », ainsi qu'on le répète quotidiennement dans les prières : « Tu nous a choisis par amour. » Gra-

1. Schechter, *Some aspects...* pp. 45-56 ; résumé dans les lignes suivantes.

2. La presque unanimité de la tradition juive orthodoxe voit cette union matrimoniale symbolisée et décrite dans le Cantique des Cantiques : v. Albo, *Iqqarim,* III, 37.

3. Schechter, *ibid.* p. 61.

tuité attestée aussi par la promesse de perpétuité, quelle que soit la fidélité et la justice du peuple : « La terre subsiste à jamais, et Israël subsiste à jamais... ; je n'ai changé ni ne changerai, et la maison de Jacob n'a pas été anéantie et ne sera pas anéantie... » *(Pereq Ha-chalom)*.

Le peuple de l'alliance.

Bon plaisir divin, oui ! Mais pas sans une intention morale. Israël a été élu, afin de devenir un peuple saint : il recevra la loi divine, par laquelle il pourra se sanctifier ; et c'est ici qu'intervient de son côté la libre volonté du peuple. Suivant la conception, rapportée en de nombreux textes, la loi fut offerte à toutes les nations, et pour cela promulguée, non dans la terre d'Israël, mais au désert, et en soixante-dix langues, les langues de tous les peuples ; mais tous repoussèrent l'offre divine, car ils ne pouvaient se résoudre à garder l'un ou l'autre des préceptes, seul Israël répondit à l'appel du Seigneur, seul il accepta la Torah et promit de l'observer. C'est par là qu'il est devenu le peuple parfait, le peuple de Dieu, sa possession, le Am Segoulla, suivant l'expression consacrée (*Exode*, XIX, 5) ; : « Vous êtes mes enfants quand vous recevez mes paroles » (*Deutéronome*, XXIX, 1). C'est donc la Torah, qui fait toute la valeur d'Israël, mais on peut remarquer inversement que, sans Israël, la Torah n'existerait pas (*Khozari*, II, 56).

Cette acceptation de la loi offerte constitue comme un contrat entre Dieu et son peuple :

c'est l'alliance, grand principe, qui détermine tous les rapports entre le Seigneur et la nation.

C'est d'abord pour le peuple, que Dieu prend pour associé et protégé, son plus précieux titre de gloire. De là l'attachement à tous les signes de l'alliance, circoncision et sabbat ; parures inestimables, insignes de noblesse, le Juif croyant sacrifiera sa vie plutôt que les renier.

L'alliance est aussi un contrat à fin morale. Contrat bilatéral, bien que venu avant tout de l'initiative divine, et l'on n'oublie pas cette initiative, qui atteste la gratuité du choix. Contrat cependant : Dieu s'engage à récompenser la fidélité de son peuple. Toute la Torah, ainsi que les autres écritures, sont pleines de cette conception : le bonheur d'Israël est en dépendance et en proportion de son exactitude à garder la loi. On a noté combien cette idée de contrat synallagmatique, — donnant-donnant, — a informé la mentalité juive et déterminé ses notions relatives aux rapports de l'homme avec Dieu, atténuant la gratuité du don divin, liant Dieu à sa promesse [1]. Imperfection également dans la nature des récompenses promises, trop matérielles et temporelles. Cependant une morale, populaire et arithmétique, trouve son compte à cette conception du contrat ; elle est plus apte à susciter l'action et l'effort.

D'ailleurs, entorse à la notion stricte de contrat : l'alliance est éternelle, Israël a beau pécher, Dieu maintiendra son alliance ; il oublie

1. W. Sombart, *Les Juifs et la vie économique*, p. 273.

leurs fautes et ne retient que leurs mérites (*Pesiqta Rabbati*, 146a).

Mais alors il les punira, punition qui pourra aller jusqu'à une quasi extermination : idée que les prophètes avaient enseignée, et que tout le Judaïsme se plaît à répéter, afin d'expliquer par là l'abaissement d'Israël et la suppression de sa vie nationale :

Tu nous as choisis entre toutes les nations... Mais à cause de nos péchés nous avons été bannis de notre terre et éloignés de notre sol ; et nous ne pouvons plus monter à Jérusalem, apparaître devant toi et t'adorer, et accomplir toutes nos obligations dans la maison de ton choix, dans la maison grande et sainte, qui est appelée de ton nom : à cause que ta main s'est abattue sur ton sanctuaire *(prière pour les jours de fête)*.

Privés de leur centre religieux, écrit Juda Halevi, ils sont un corps sans tête, des membres épars, mais toujours remplis de vie et liés à l'esprit de Dieu par l'observation de la loi. Cette dispersion, qui n'aboutit pas à une dissolution, comme il en serait pour les autres nations, est la preuve que le Dieu vivant les soutient. Cette dispersion a encore pour fin la sanctification et le rachat des peuples ; Israël est ce serviteur du Seigneur, dont parle Isaïe, méprisé de tous, le plus malade mais le plus sain, — tel le cœur parmi les autres organes, — rempli du Saint Esprit, il le répand dans le monde (*Khozari*, II, 30-44). Admirons combien ces considérations ménagent l'orgueil national et sauvegardent, malgré l'actuelle stérilité, le sens d'une mission universelle !

Donc alliance de forme toute particulière : en vue de produire un peuple saint, détenteur de la vérité divine dans la Torah ; tenu à la garder lui-même et par là à se sanctifier ; chargé de la communiquer au monde, et, ainsi, de promouvoir le règne de Dieu.

Vocation d'Israël : peuple prophète.

Israël élu, admis à l'alliance divine, afin de conserver la Torah et de l'enseigner aux autres peuples : voilà sa vocation et sa mission universelle : grand honneur, mais source de nombreuses et lourdes responsabilités. Peut-on dire, avec ses théologiens [1], que ses qualités spirituelles et ses dispositions intérieures prédestinaient la nation à son rôle de légat divin ? Puissant individualisme et sens de la solidarité ; esprit de tradition et prompt attachement à toute nouveauté ; réalisme terre à terre et idéalisme allant jusqu'aux étoiles ; résistance proportionnelle à la roideur de sa nuque ; moralité, douceur et humanité...

Cette vocation, Israël n'en a pas eu toujours une conscience nette : aussi les prophètes n'ont-ils cessé de lui rappeler les intentions divines, l'engageant à renoncer aux ambitions politiques, pour se consacrer à sa mission religieuse ; les Pharisiens ont embrassé cette conception du rôle tout spirituel, dévolu à leur

1. K. Kohler, *Grundriss einer systematischen Theologie des Judentums auf geschichtlicher Grundlage*, Frankfurt a. Mein, p. 247 ; de lui aussi l'énumération, qui suit, des vertus juives.

peuple, et ils sont arrivés à l'inculquer à l'ensemble de leurs frères.

Aujourd'hui, tous les israélites, croyants ou incroyants, ne doutent aucunement qu'ils sont investis d'une vocation et mission mondiale ; pour les uns, elle consiste à communiquer au monde la révélation du Sinaï, pour les autres, elle prend un caractère plus naturel : propager cette sorte de religion naturelle, qui se réduit au règne de la vérité, de la justice et de la paix.

Notons, au passage, que pour tous l'idée de la mission nationale est liée à leur notion du messianisme : si le messianisme est accompli, que devient la mission ?

Aussi bien, en certaines communautés réformées, aux dernières heures de la fête de l'Expiation, on prie ainsi :

Arme-nous, ô notre Protecteur et notre Gardien, de force et d'amour pour notre haute mission... Fais que tous les membres de notre race reconnaissent la fin si élevée de leur dispersion, pleine de luttes et de vicissitudes ! Qu'Israël choisisse pour sa portion une seule humanité et un seul Dieu !... Illumine tous ceux qui se nomment d'après ton nom, fais-leur comprendre qu'à l'instant où les portes de son antique Temple se fermaient, les portes du monde s'ouvraient devant lui, afin que ton règne s'étende à toute la terre et que ton peuple embrasse tous les peuples [1].

Cette vocation a fait d'Israël le peuple-prophète : apanage inadmissible, nous dit-on :

L'exclamation de Moïse : « Qui donnerait que tout

1. Cité par K. KOHLER, *loc. cit.* p. 257.

le peuple du Seigneur ne comptât que des prophètes ! » (*Nombres*, XI, 2, 9) n'était qu'un souhait pieux. Elle rend compte cependant de ceci que le peuple hébreu est comme le terroir d'élection de cette plante rare : Moïse, Isaïe, Amos. Où trouver ailleurs pareille pléiade de messagers de la parole éternelle ? Il faut qu'Israël ait mérité par quelque aptitude ethnique d'être le peuple de la Tora et la « Nevoua », de la doctrine pure du monothéisme. Et, en fait, il est permis de voir en lui, avec ce que l'âme populaire peut comporter de défaillances et de chutes, ou, à l'inverse d'enthousiasme collectif, un peu de la mentalité du prophète... S'il succombe à des tentations, s'il a de sombres défaillances, il reste le peuple de la promesse, à cause du passé des patriarches, mais aussi parce qu'il porte en lui le message de l'avenir sauvegardé par de fidèles serviteurs de Dieu [1].

Peuple de prêtres

En conséquence de sa mission, Israël est élevé à une dignité particulière : il est le peuple sacerdotal :

Si vous écoutez ma voix et si vous gardez mon alliance, vous serez mon peuple particulier parmi tous les peuples, car toute la terre est à moi ; mais vous, vous serez pour moi un royaume de prêtres et une nation sainte. (*Exode*, XIX, 5, 6).

Prophètes et docteurs pharisiens cultivent cette idée : est-ce en opposition au sacerdoce officiel, aux ministres d'un formalisme figé ?

Prêtres, c'est-à-dire, d'abord missionnaires et

1. J. Weill. *La foi d'Israël*, p. 117, 119.

prédicateurs des grandes vérités, qu'ils détiennent.

Prêtres : entre tous les hommes, ils ont reçu la charge de louer Dieu :

Et maintenant, enfants, chantez le roi de splendeur... Heureux ses serviteurs, qui font entendre la voix de sa louange ! Car ils sont volontiers accueillis devant lui. Le prince Chamiel, par sa puissance, donne accès à leurs chants ; il fait taire la foule céleste, quand la postérité d'Abraham se met à louer Dieu. Ma destinée, mon devoir est de sanctifier celui qui domine les étendues de l'air...

Les chœurs des légions célestes alternent leurs louanges ; chacune a son tour, et, quand leur temps est révolu, un silence éternel leur est imposé, elles ne reprennent pas leur tour. La part des élus, possession du Seigneur, est plus précieuse : ils le servent constamment de l'aurore au couchant. Il les a séparés comme sa portion, afin qu'ils accomplissent sa volonté ; il les a discernés, pour que perpétuellement ils chantent sa gloire. *(Prières pour la fête des Semaines).*

Prêtre, Israël est tenu à une vie plus sainte : il est le peuple saint, une « communauté de saints » (*Mekilta*, 35 a) ; il est chargé de sanctifier le nom, de porter témoignage à la justice éternelle par le martyre, s'il le faut ; il est comme le sanctuaire et le porteur de la sainteté divine. Sainteté qui prouvera sa fidélité. Sainteté qui aura aussi pour effet de le séparer des autres peuples, afin qu'il puisse conserver dans toute son intégrité le dépôt confié. A cette intention Dieu l'astreint, non seulement à la loi naturelle, mais encore à toute une législation, qui a pour objet de l'assujettir plus entièrement au bon

plaisir divin, et aussi de l'isoler dans un exclusivisme jaloux, de le préserver de toute souillure, l'exposant par ce fait à l'animosité de tout l'entourage étranger.

Notre législateur, dit le faux Aristée, nous a environnés de barrières infrangibles et de murs de fer, afin que nous ne nous mélangions en rien aux autres nations, maintenant purs nos corps et nos âmes, affranchis de toutes les vaines erreurs, adorant le Dieu unique et puissant, à l'exclusion de toute créature [1].

Ainsi le peuple élu présentera deux caractères en apparence contradictoires, l'universalité et l'exclusivisme : mission universelle, doctrine théologique et morale universaliste, mais vie nationale, tout enfermée dans un strict particularisme. L'un en vue de l'autre : c'est afin de se réserver pour sa mission qu'Israël doit se garder du contact impur des peuples et de leur contagion.

***

DIEU ET LES NATIONS

Cette conception d'un Israël, élu de Dieu et son privilégié, ne va-t-elle pas porter les juifs à un orgueil national démesuré, et partant à mépriser les autres peuples ?

Il est une fierté légitime, c'est la conscience

1. Lettre d'Aristée, 139 : H.-B. SWETE, *An Introduction to the Old Testament in greek*, Cambridge, 902, p. 543.

des dons de Dieu ; saint Paul conservait cette fierté et il ne se tient pas de rappeler les prérogatives, qui confèrent à Israël un rang unique et supérieur : « Aux israélites appartiennent la filiation divine, la gloire, les alliances, la loi, le culte, les promesses et les patriarches... » (*Romains*, IX, 4, 5). Et le Midrach sur les Psaumes (LXXV, 10) énumère les

dix cornes que le Saint, béni soit-il, a données à Israël : la corne d'Abraham, la corne d'Isaac, la corne de Moïse, la corne de Samuel dans la dignité prophétique, la corne d'Aharon dans le sacerdoce suprême, la corne du Sanhédrin dans la Torah, la corne d'Heman dans le lévitisme, la corne de Jérusalem dans les édifices, la corne du roi Messie dans le royaume, la corne de David dans la lumière future.

Par ailleurs l'orgueil de la vocation reçue devait inévitablement conduire à s'estimer nécessaires au monde, à se croire infiniment supérieurs aux autres peuples et à les mépriser : sentiments dont on trouve presque partout l'expression plus ou moins accusée. Israël est le joyau de l'humanité, le cœur qui les anime (*Khozari* I, 27, 44) ; c'est en lui que les nations sont bénies (*Jebamot*, 61a) ; elles lui sont donc nettement inférieures, elles sont la balle et la paille tandis que lui est le grain (*Nombres, R*, I, 1). C'est dire équivalemment qu'il n'y a aucune sainteté, aucune justice, aucune pureté dans les étrangers : seraient-ils donc totalement rejetés par Dieu, voués au mal et à la damnation ? Question inévitable, que les docteurs de tous les temps ont été amenés, soit à débattre entre eux, soit à discuter avec des interlocuteurs

d'entre les gentils. On rencontre, pendant longtemps, surtout à l'origine, les deux tendances, ou de large accueil, ou d'aversion impitoyable.

L'école d'Hillel, plus humaine et indulgente, croit aux vertus des gentils, plusieurs de ses rabbins entretenaient avec les idolâtres des relations de science ou d'amitié : ainsi Meïr, Eliezer ; leurs sentences favorables aux nations n'auront donc rien d'inattendu ; on pourrait en citer en abondance ; en voici des exemples :

Le gentil qui étudie la loi est semblable au grand prêtre, ce que l'on confirme par des textes comme ceux-ci : « Celui qui accomplit mes commandements vivra par eux » ; « la loi de l'homme » ; « ouvrez les portes, afin qu'entre la nation juste, qui garde la vérité » : dans tous ces cas il ne s'agit pas de prêtres, de lévites, ou d'israélites, mais de tout homme (*Siphra*, 86b).

Tous leurs justes ont part au siècle à venir (*Tos. Sanhedrin*, XIII, 2). Tous peuvent devenir justes ; lévite ou prêtre, on ne le devient que par hérédité, si on descend d'un père lévite ou prêtre. Mais celui qui veut être juste, même s'il est gentil, peut être juste ; car la justice ne vient pas de la descendance, mais de son propre fonds, si on se livre au Saint, béni soit-il et qu'on l'aime. (*Midrach* sur le Psaume CXLVI, 7).

Les aumônes des gentils peuvent, aussi bien que les sacrifices pour le péché, offerts par un israélite, effacer leurs fautes (*Baba batra*, 10b).

Mais voici que sur cette même page, dans une discussion sur les bonnes œuvres des idolâtres, nous saisissons la tendance réprobatrice : « toutes leurs aumônes sont péché, car elles ne sont inspirées que par une pensée d'orgueil ».

Voilà une manifestation de la tendance, qui longtemps prévaudra chez beaucoup, tendance à poser la double équation : juste = Israël ; impies = les nations : Maïmonide écrit encore : « On dit aux prosélytes : le siècle qui vient est réservé aux justes, c'est-à-dire à Israël » (*Nidda*, XIV, 3). C'est une maxime courante que tout gentil est suspect à la fois d'idolâtrie, de débauche et d'instinct meurtrier, et c'est pour cela qu'on doit éviter de se trouver seul avec lui (Maïmonide, *Michne Torah, Homicide*, XII, 7, 11, 12 ; *Jore Dea*, 153). Ce sentiment apparaît dans le titre qu'on donne ordinairement aux étrangers, même aux temps où les juifs ne sont plus dans une ambiance idolâtre : on les appelle « adorateurs des astres », et cette désignation se maintient chez Maïmonide et dans le Chulkan Aruk ; et il est des cas où cette qualification concerne, à n'en pas douter, des chrétiens :

Peut-être quelqu'un dira-t-il : puisque la jalousie, l'envie, l'orgueil et autres passions semblables conduisent au mal, faisons sortir l'homme du monde ; séparons-le et éloignons-le de ces passions ; en sorte qu'il ne mange pas de viande, ne boive pas de vin, ne prenne pas de femme, n'habite pas en une belle demeure et ne se vête pas de beaux habits, mais d'un cilice et d'un rude lainage et autres choses semblables, comme font les prêtres des idolâtres (*Michne Torah, Deot*, III, 1).

Il est bien difficile de ne pas voir là une allusion aux moines chrétiens. Il est vrai qu'un avertissement dans les éditions modernes du Chulkan Aruk nous prévient :

Partout où on lit : « adorateur des astres, *goï*,

étranger » ou expressions similaires, on ne désigne que les peuples qui ne connaissent pas le vrai Dieu, qui ne croient pas à la révélation au Sinaï du décalogue et qui sont éloignés de la moralité, de la pureté des mœurs et de l'amour des hommes. Mais les nations, au milieu desquelles nous habitons et dont les gouvernements nous défendent et nous protègent, croient au Créateur de toutes choses, à la révélation du mont Sinaï, elles ont des lois et des préceptes justes ; quant à ces nations, nos maîtres et nos guides nous ont commandé de nous comporter avec elles en droiture, amour et vérité, en tout temps et en toute circonstance.

Il n'en reste pas moins que l'emploi persistant, pour désigner les nations, de ce vocable accusateur est fort significatif [1]. Cette conviction de la corruption foncière et totale de tout gentil explique l'aversion et le mépris que tant de juifs intérieurement leur vouaient. Haine et mépris s'expliquent aussi par le souvenir, souvent tout récent, des tribulations, infligées par les nations conquérantes ou par les pouvoirs persécuteurs.

Il est donc logique, qu'on ait banni de l'amour de Dieu, et presque de sa justice, tous ces abominables ; Dieu n'habite pas en eux (*Berakot*, 7a) ; il les destine tous à la Géhenne (*Sabbat*, 104a, *Nombres*, *R*, VI, 22 etc) [2]. Il n'est donc

1. Friedlaender, *Die Jüdische Religion*, p. 245, reconnaît que tous ces termes avaient un sens péjoratif. Peut-on dire que le qualificatif idolâtre avait perdu chez les auteurs récents son sens péjoratif ? Sentiment de Juedisches Lexicon, Berlin, 1927, mot Akkum, abréviation de : adorateur des astres.

2. Cf. Montefiore, *Beginnings*, p. 46 : « Dans l'ensemble, nous trouvons que des préjugés natio-

pas étonnant qu'on traite tous les gentils d'animaux, qu'on déclare qu'ils ne sont pas des hommes (*Jebamot*, 61a) ; et le philosophe Maïmonide écrira :

Les turcs de l'extrême nord et les nègres de l'extrême sud et ceux qui leur ressemblent dans nos climats sont à considérer comme des animaux irraisonnables ; au-dessous de l'homme et au-dessus du singe, puisqu'ils ont la figure et les traits de l'homme et un discernement au-dessus de celui du singe... Ceux qui ont conçu des idées contraires à la vérité sont encore pires ; il arrive des moments où il devient nécessaire de les tuer. (*Guide*, II, 51).

Ce seront les contacts répétés et des rapports pacifiques, qui finiront par élargir cette mentalité de haine et de mépris ; on ne damnera plus tous les étrangers ; on montrera une indulgence particulière pour ceux qui reçoivent la révélation monothéiste, chrétiens et musulmans.

Sentiments envers Jésus et le Christianisme [1].

Il est certain que le sentiment général de la plupart des Juifs, aux premiers siècles, à l'égard du fondateur de la religion chrétienne fut un sentiment de haine venimeuse. En même temps, un parti-pris d'ignorance et de silence explique

naux et religieux ont entravé le libre développement de la conception d'un Dieu complètement impartial. »

1. VULLIAUD, *Ce que les Juifs pensent de Jésus (Mercure de France*, 1er décembre 1927, pp. 313-344), renseigne sur les faits contemporains. D'autres indications ont été prises dans l'article *Christentum, Stellung des Jud. zum Christ.* du JUEDISCHES LEXICON.

pourquoi la littérature talmudique garde à peine quelques échos des racontars injurieux et souvent absurdes, qui circulaient dans les juiveries, bruits que les Pères de l'Eglise connaissent et mentionnent [1]. Ces récits, inconsistants, pleins d'anachronismes et manifestement fabuleux, et qu'un chrétien a de la répugnance à rapporter, se ramènent, en gros, aux traits suivants. Outrageants pour la Vierge Marie, ils donnent de la naissance de Jésus une explication ignominieuse ; on le représente ensuite comme rejeté par son maître, parce qu'il se livre à la magie et pratique l'idolâtrie. Des renseignements très vagues sur ses disciples et sa doctrine indiquent qu'il se donnait pour Dieu et égarait le peuple. En conséquence, il fut condamné pour ses blasphèmes, et, comme personne ne pouvait faire valoir ses mérites, il fut pendu la veille du sabbat ; il est à la Géhenne, au dernier étage, au-dessous des grands impies, torturé d'une peine infâme.

Ces légendes, rassemblées et complétées par quelques réminiscences des évangiles, donnèrent naissance au livret, odieux et ridicule, des *Toledot Jesu* (généalogie de Jésus), composé en Allemagne, vers le IXe siècle. On y insiste sur les prodiges, au reste peu variés, que Jésus effectuait au moyen du nom ineffable, sur son jugement où intervint un Judas, qui démasqua ses fourberies, et sur la diffusion de sa secte,

1. Textes et références d'après : STRACK, *Jesus, die Haeretiker und die Christen nach den altesten Jüdischen Angaben*, Leipzig, 1910 ; H. Laible, *Jesus Christus im Thalmud*, Leipzig, 2me éd. 1900.

après sa mort, par ses disciples, qui n'avaient pas cessé de croire en lui.

Toutes ces fables, et autres expressions de haine et de mépris, se sont transmises et continuent à circuler parmi les Juifs, alimentant leur ressentiment contre celui qui a divisé la religion et égaré le peuple : sentiment qui se perpétue dans les communautés fermées ; rien d'étonnant à ce qu'on voie encore, en des juiveries reculées, les enfants cracher en passant devant les crucifix.

Mais depuis que les sciences modernes ont pénétré dans les cercles israélites cultivés, plusieurs de leurs savants se sont mis à étudier l'histoire de Jésus et ont été conduits à l'estimer comme un de leurs plus grands docteurs : ainsi des historiens, tels que Graetz, Weiss... Montefiore, dans son commentaire des évangiles, pousse si loin son respect et son admiration qu'il semble tout près de renier son judaïsme ; récemment (1921), Brunner écrivait un livre sur « Notre Christ » ; le rabbin J. Klausner composait, en hébreu, une histoire, loyale et sympathique, de Jésus le Nazaréen ; il y déclare que le Nouveau Testament, débarrassé de ses parties légendaires et mystiques, « est une des plus précieuses perles de la littérature juive de tous les temps ». D'autres rabbins n'hésitent pas à prendre les évangiles ou le Nouveau Testament pour thème de leur prédications : ainsi le Dr S. Wise, le 22 décembre 1925, en sa Free Synagogue de New York, prononçait sur Jésus un sermon retentissant [1], où il déclarait : « Les

1. Revue *Ménorah*, 1926, p. 28 ; l'*Univers israélite*, 12 février 1926, p. 562, 573.

Juifs doivent accepter l'enseignement de Jésus, le reconnaître pour juif, étudier sa vie... L'enseignement de Jésus le juif est une phase de l'esprit qui mène le juif vers Dieu. »

Dans l'ensemble, pourtant, les rabbins conservateurs ne veulent rien avoir de commun avec Jésus ; ils élèvent une barrière infranchissable entre sa doctrine et le judaïsme ; si l'on se place à leur point de vue, celui d'un parfait intégrisme juif, peut-on s'en étonner ? Un juif, qui commence à estimer Jésus, à recevoir une partie de sa pensée, n'a-t-il pas du coup entamé l'intégrité de sa position religieuse, ne sera-t-il pas logiquement entraîné à suivre jusqu'au bout le Maître, auquel il s'est un peu livré [1] ?

Les sentiments des Juifs à l'égard de Jésus nous permettent de conjecturer quelle fut leur attitude envers les chrétiens. En cette matière, il faut ordinairement parler au passé, ou bien limiter ses assertions aux juiveries arriérées et fermées, qui font de l'horreur du christianisme un moyen de conservation ; car, aujourd'hui tous les livres de religion et de morale insistent sur ce point, que les chrétiens, adorant le vrai Dieu et ayant reçu en partie la révélation divine, ne sont pas à ranger parmi les païens et ne doivent pas être autrement traités que les coreligionnaires.

1. M. David Goldstein écrivait à M. Wise (31 déc. 1925) qu'il devait aller jusqu'à recevoir ce que Jésus dit de lui-même et de son Eglise... « Je dois me réjouir en voyant l'opinion de vos opposants orthodoxes, qui prétendent que votre manière de présenter Jésus comme un Juif idéal va sûrement amener beaucoup de Juifs au baptême. » Cité par le *Retour d'Israël*, 15 novembre 1927.

Il n'en fut pas toujours ainsi. Les récits des Actes des Apôtres ne peuvent être mis en doute : les juifs ont persécuté le christianisme naissant. On explique maintenant que la faute en revient à saint Paul, qui a prononcé la scission entre les deux religions, comme si Jésus n'avait pas voulu cette séparation et promulgué des principes qui devaient nécessairement faire éclater le particularisme pharisien. A l'origine, il est vrai, nombre de chrétiens, versus du Judaïsme et fort attachés à leur religion primitive, continuaient de fréquenter le Temple et les synagogues. On cite plusieurs rabbins, qui entretenaient avec les chrétiens des relations amicales et engageaient avec eux des discussions. Le Sanhédrin ne tarda pas à défendre ces rapports et à y joindre de sévères interdits ; et le patriarche Gamaliel II (90-110) fit insérer dans les prières quotidiennes la douzième bénédiction, avec ordre de la réciter mot à mot : les judéo-chrétiens devant se refuser à la prononcer intégralement, seraient nécessairement exclus des synagogues :

Que pour les calomniateurs (les apostats) il n'y ait pas d'espérance ; et que tous ceux qui commettent l'iniquité (le royaume impie), en un instant soient détruits ; et qu'eux tous (les Nazaréens et les hérétiques) bientôt soient supprimés ; et humilie prochainement, dans nos jours, les superbes (qu'ils soient effacés du livre des vivants et qu'avec les justes ils ne soient pas écrits) : béni sois-tu, Seigneur, qui brise les ennemis et humilie les superbes [1].

1. Textes d'après : G. DALMAN, *Die Worte Jesu*, Leipzig, 1898, p. 299-304 ; entre parenthèses les

Bar-Kokba persécuta les judéo-chrétiens, qui refusaient de prendre part à sa révolte ; dans les villes, où les Juifs jouissaient de quelque influence, ils ne manquaient pas de soulever la plèbe contre les chrétiens, d'exciter des rixes et des mouvements populaires : ainsi, à Smyrne, au martyre de saint Polycarpe ; et Tertullien qualifie les synagogues de « sources de persécutions [1] ». De toute façon ils s'efforçaient de mettre des entraves à l'apostolat chrétien. Sans doute, à ces mêmes époques, on trouva des rabbins, qui prenaient la défense des Narazéens et s'opposaient à ce qu'on les maudit, — ainsi Josue bar Levi (*Berakot*, 7a ; *Aboda Zara*, 4 b) ; en certaines régions les adeptes des deux religions conservaient entre eux des relations amicales. Dans l'ensemble, on ne peut pas nier que l'attitude générale ait été l'hostilité latente toujours, et, passant aux actes, dès que possible. D'ailleurs les mesures, prises contre les israélites, d'abord par les empereurs chrétiens puis par les conciles, vinrent attiser les sentiments d'animosité.

Il est difficile d'articuler avec précision, au moins pour les premiers siècles, la forme que revêtirent ces sentiments : la littérature talmudique ne nomme presque jamais expressément les chrétiens ; les désignait-on sous le nom d'hérétiques — *minim* ? Les comprenait-on parmi les idolâtres ? Il est inconstestable que bien des auteurs juifs plus récents ont rangé les

formules, qui ont disparu de la version actuellement usitée.

1. *Scorpiace*, 10, MIGNE, *Patrologie latine*, II, col. 143.

chrétiens parmi les adorateurs des astres : Juda Halevi les disait « plus éloignés de la vraie religion que les philosophes et les israélites idolâtres » (*Khozari*, IV, 13) ; nous savons à cet égard la position de Maïmonide et il ne faisait pas exception. Lui et tant d'autres leur ont reproché d'adorer un homme, un dieu mort, le bois de la croix, des images ; et on lit chez un contemporain [1] :

Cependant le recul du Christianisme vers le paganisme s'accentuait toujours davantage. Le seul et unique, dans sa céleste transcendance, était obscurci par le fils de l'homme et presque écarté ; la mère de Dieu, la reine du ciel de naguère, avec son petit enfant-dieu, tout sur le modèle de la déesse-mère égyptienne, avec le jeune dieu-soleil sur son sein, reçoit ses prières... Maïmonide mettait les membres de l'Église romaine exactement au même rang que les idolâtres : sentiments que les principales autorités juives occidentales s'efforçaient de combattre ou d'atténuer.

Un pareil état d'esprit explique les dénominations injurieuses, dont certains livres juifs flétrissent les chrétiens : Eisenmenger en a dressé une liste copieuse : Samaritains, Romains ou bien édomites (le nom des ennemis les plus abhorrés, dont on décorait les romains), hommes diaboliques, porc ou sanglier, bouc, bœuf dangereux, fou et impie... [2] Tous ces vocables témoignent d'une aversion foncière et passionnée. On essaie aujourd'hui d'en donner des excuses. Comment reprocher, dit-on à un Isaac

1. K. Kohler, *Theologie des Judentums*, p. 314, sq.
2. *Entdecktes Judenthun*, I. p. 631-803.

Abarbanel, chassé d'Espagne, après avoir rendu tant de services aux princes, dont il fut le dévoué ministre, de s'en prendre à cette religion, si dure pour lui et ses frères ? Comment incriminer les réfugiés, gracieusement accueillis par les Turcs, de préférer au christianisme l'Islamisme hospitalier et simplement monothéiste ?

D'ailleurs il s'impose de noter que dans les mêmes temps, et souvent chez quelques-uns des docteurs si durs, on trouve des appréciations bénignes sur les chrétiens. Beaucoup déclarent qu'on ne doit pas les tenir pour idolâtres ; on peut les considérer comme des demi prosélytes, se tenant aux préceptes noachiques. De très bonne heure aussi se fait jour une vue, qui permet d'estimer le christianisme et de lui garder une certaine reconnaissance :

Ces peuples (qui reçoivent la loi) sont une préparation et une anticipation du Messie attendu... ils se convertiront et feront un seul peuple (*Khozari*, IV, 23).

Et Maïmonide déclare : « Les doctrines des nazaréens et des ismaélites servent à frayer les voies au Messie... Ils ont répandu sur la terre les paroles de la Sainte Écriture et la loi de vérité ; et à l'inauguration des temps messianiques, délivrés de leurs erreurs présentes, ils embrasseront toute la vérité [1]. »

Des considérations identiques apparaissent dans les livres plus récents : théoriquement les hostilités semblent donc apaisées entre l'Eglise

1. Michne Torah, *Rois*, XI, 4 ; ce texte ne se trouve pas dans toutes les éditions : cité d'après Juedisches Lexicon, I, 1385 et Cassel, *Das Buch Kuzari* p. 337, n. 3.

et la Synagogue. Néanmoins une haine aussi persistante n'a pu disparaître sans laisser de traces : elle se perpétue, presque intacte dans les milieux fermés : « Le Juif est anti-chrétien, écrit B. Lazare, partout où il vit à part, dans des ghettos, sous la direction de ses docteurs [1]. » Ailleurs, chez les conservateurs rigides, reste d'une indestructible hérédité, on sent un fond, toujours vivace, de défiance et d'opposition, pour tout ce qui touche au christianisme ou en provient. Et on remarque chez presque tous une ignorance étonnante de l'histoire et de la doctrine chrétiennes.

Nous pouvons dès lors entrevoir que le Judaïsme a fort peu subi l'influence de la religion, dont il se dit la mère : tout au plus peut-on signaler quelques pratiques extérieures, dévotions, forme de culte plus voyant ; les infiltrations dogmatiques sont difficiles à déceler : sont-elles absolument inexistantes ? La tendance croissante à mettre en relief l'amour de Dieu, à préférer la charité à la justice, est-elle sans aucun rapport, — imitation ou rivalité, — avec le christianisme ?

1. *Antisémitisme*, p. 350.

CHAPITRE III

LA TORAH

Je crois d'une foi parfaite que les paroles des prophètes sont vérité... que la prophétie de Moïse, notre maître, (sur lui soit la paix), a été véritable, et qu'il est le père (principe) des prophètes, et de ceux qui l'ont précédé, et de ceux qui l'ont suivi... que la Torah, tout entière, qui est maintenant en nos mains, a été donnée à Moïse, notre maître, (sur lui soit la paix)... que cette Torah ne sera pas changée et qu'il ne viendra pas une autre Torah de la part du Créateur, béni soit son nom (*art.* 6-9).

En ces quatre articles sont réunies toutes les affirmations, qui fondent l'autorité de la Torah ; on comprend cette insistance et cette abondance : il s'agit du dogme cardinal, sur lequel repose toute la doctrine juive, ses croyances sur Dieu, sa foi en Israël et sa mission : car, il ne faut pas l'oublier, c'est la Torah qui a fait le peuple de Dieu ; aussi avec quelle complaisance répète-t-on la bénédiction : « Sois loué, Seigneur, notre Dieu, roi du siècle, qui nous a choisis d'entre tous les peuples, pour nous donner ta Torah ! »

Il importe donc d'exposer complètement, en elle-même et dans les problèmes qu'elle soulève,

cette doctrine de la Torah, doctrine capitale et primordiale.

La Torah.

Qu'est-elle ? Si l'on veut établir une définition verbale du mot Torah, il faut, avant tout, faire abstraction de la traduction, qu'on en donne habituellement à la suite des versions grecques ; ce n'est pas, en soi, une « loi », mais un « enseignement » et, dans l'espèce, un enseignement religieux, communiquant la volonté de Dieu ; elle est une instruction et une direction, une institution et une foi. « Elle comprend, dit Albo (*Iqqarim*, III, 24) des doctrines de sagesse et des commandements ». En fait, le Pentateuque présente, non seulement des préceptes divins, mais aussi des notions très variées, concernant Dieu, la création et l'histoire du peuple élu. Laissons donc les savants israélites répéter avec complaisance ce mot sacré de Torah et protester contre l'abusive substitution du terme trop étroit de loi.

Considérée en elle-même, sous son aspect le plus haut, sous son aspect céleste, elle apparaît comme un être presque divin. Dieu la créa deux mille ans avant le monde (*Pesiqta R. Kahana*, 109 a) ; elle réside auprès du Créateur, comme un conseiller qu'il consulte avant d'entreprendre son œuvre, ou qui vient se plaindre à lui des transgressions des hommes ; elle tient la place et joue le rôle, que certains livres de l'Ancien Testament attribuent à la Sagesse divine personnifiée. Cette conception, devenue courante,

on ne cesse de la chanter en la fête des Semaines, qui commémore également le don de la Torah :

Ainsi le Seigneur m'a établie principe de ses démarches. Constituée ses délices dès l'origine, deux mille ans avant la création, il la regardait, la détaillait, la sondait et la disposait ; il l'avait ciselée de sa droite et placée en son sein. Ne proclame-t-elle pas la sagesse et l'intelligence ? au sommet des monts elle élève sa voix... Dès l'éternité il m'a constituée son conseil, c'est d'après moi qu'il a fixé les lois des cieux et de la terre... Il me consulta quand il créa celui qui est à peine au-dessous de Dieu (l'homme)... Il le plaça dans un jardin de délices, il était incliné à me savourer, lui le chef des êtres terrestres, il devait méditer mes préceptes et mes enseignements, s'instruire à la beauté de mes justes commandements.

Lorsque j'examinai sa conduite, elle me parût étrange : il n'avait pas observé l'ordre reçu ; il ne séjourna pas dans sa gloire, dont il fut expulsé... Je portai mes plaintes devant son Créateur ; je ne l'aimais plus à cause de sa rébellion...

Cependant, malgré les représentations des anges, qui ne voudraient pas perdre la société de cette compagne céleste, Dieu se résout à donner aux hommes cette divine Torah. Evénement plus considérable que la création, il requiert un appareil majestueux ; et les légendes ne tarissent pas sur les détails de cette théophanie unique. Tous les esprits célestes font silence, la création se recueille, et le Seigneur, escorté d'anges par myriades, et dans la gloire terrifiante des éclairs et des tonneres, vient révéler à Moïse et au peuple d'Israël l'éternelle Torah.

Dès lors s'ouvre son existence et sa mission

terrestre. Elle est par excellence le don divin, elle est en quelque sorte Dieu présent dans le monde :

Le Saint, béni soit-il, dit à Israël : « Je vous ai vendu ma Torah et, pour ainsi dire, je me suis vendu avec elle. » On peut le comparer à un roi qui avait une fille unique. Un roi vint pour l'épouser et l'emmener en son pays. Son père lui dit : « Ma fille, que je t'ai donnée, est mon unique, je ne puis me séparer d'elle. Mais je ne puis pas te dire de ne pas la prendre, puisqu'elle est ta femme. Mais fais-moi cette faveur : partout où tu iras, dispose-moi un appartement, afin que j'habite à côté de vous, car je ne puis abandonner ma fille. » Ainsi Dieu dit à Israël : « Je vous ai donné la loi, dont je ne puis me séparer ; mais je ne puis pas vous dire de ne pas la prendre. Mais en tout lieu, où vous irez, faites-moi une maison, pour que j'habite au milieu de vous » (*Exode*, R, XXV, 2).

La Torah est donc comme le substitut de Dieu : Israël y trouvera l'expression parfaite de la volonté divine et le gage de tous les biens qui en découlent : vie, lumière, bonheur ; en l'observant on participe à la sainteté de son auteur et on la réalise, autant qu'il est possible à une créature.

Les paroles de la Torah ont été comparées à l'eau, au vin, à l'huile, au miel et au lait. Comme l'eau, elles viennent du ciel, se répandent par le monde et lui donnent la vie ; et elles purifient l'homme de l'impureté... Comme le vin elles réjouissent le cœur. (*Cantique*, R, I, 2).

...Comme l'huile, elles donnent la vie au monde et elles l'illuminent ; de même que l'huile ne peut pas se mélanger aux autres liquides, de même Israël ne peut pas se mélanger aux nations, et de même que

l'huile surnage, de même Israël est au-dessus de tous les peuples (*Deutéronome*, R, XXVIII, 1).

Ici-bas, la Torah est donc renfermée matériellement dans la révélation mosaïque, elle trouve son expression dans la Torah, que se transmet le vivant Israël. Et voilà qui fait se poser de nouvelles questions.

Inspiration prophétique : Moïse.

D'abord celle de l'inspiration de Moïse. En général, on la rattache à celle des prophètes : car c'est un article de foi qu'il y eut des prophètes et qu'ils furent illuminés des révélations divines. Cependant, dès que les théologiens veulent être plus précis, ils font de l'inspiration de Moïse une espèce particulière : il est le plus grand des prophètes, il est le principe et le critère de leurs prédications ; à proprement parler, il apparaît moins comme un prophète que comme un légat, un envoyé de Dieu, et cela en raison de la nature unique de son inspiration (Maïmonide, *Guide*, II, 35 ; *Iqqarim*, III, 19, 20).

Comment conçoit-on l'inspiration ? Les anciens, qui ne s'embarrassaient, ni de psychologie religieuse, ni de métaphysique, se contentaient, pour définir l'inspiration, de répéter les termes de l'Ecriture, en les prenant au pied de la lettre : c'est Dieu, parlant aux hommes, soit par les anges, en vision, en songe ou en des entretiens, soit par lui-même ou son Saint Esprit. Moïse ne recevait pas ses révélations par des anges ou en parabole, mais directement

(Maïmonide, *Fondements*, VII, 6-8), puisqu'il voyait Dieu face à face : de là son rang unique et souverain, au-dessus des prophètes.

Dès que la philosophie commença d'envahir la théologie, les théoriciens, plus ou moins rationalisants, tentèrent de donner de l'inspiration une explication aussi naturelle que possible. Déjà Maïmonide faisait de la prophétie le développement d'une disposition naturelle, qui est en tout homme, la faculté imaginatrice, la faculté de divination ; l'émanation divine, se répandant sur cette faculté, produit le prophète (*Guide*, II, 32, 36, 38 ; *Fondements*, VII, 2).

Les modernes vont jusqu'au bout de la voie ainsi frayée [1] : la révélation n'est pas autre chose que Dieu se manifestant aux hommes dans leur expérience religieuse, ou l'épanouissement d'un génie particulier, plus développé en certains puissants esprits :

> L'inspiration n'est, à certains égards, que le degré le plus haut de cette palpitation divine qui anime toute matière périssable. Les grands génies de la pensée, de l'art, de la morale, ne sont-ils pas en tout temps, en tout pays, des élus, des inspirés ? Pareille conception n'est point étrangère à la doctrine juive [2].

On peut ainsi, tout en admettant l'inspiration des prophètes et de Moïse, voir un peu partout une inspiration semblable, l'étendre en particulier à tous les hommes, scribes et docteurs, qui ont développé la lettre de la loi, sous l'ins-

1. Cf. J. Weill, *La Foi d'Israël*, p. 97-99, 105, sq., 131, 133.
2. *Ibid.* p. 106.

piration de son esprit ; par là la Torah, dans son évolution continue, reste une Torah vivante et cependant divine.

Les croyants s'élèvent contre ces conceptions : ainsi Juda Halevi condamne la notion rationaliste de prophétie et il explique que Dieu forme à chaque fois l'air qui frappe l'oreille des prophètes (*Khozari*, I, 87, 89). Albo repousse, du chef de l'expérience et du chef de la raison, la théorie de Maïmonide et des autres philosophes, qui représentent la prophétie comme une chose naturelle, et il dit :

> Elle consiste en un esprit divin, qui s'écoule dans l'âme raisonnable de l'homme, lequel esprit, soit par le moyen de l'imagination, soit par le moyen d'un ange, soit par tout autre moyen, lui fait connaître des choses, que naturellement il ne peut pas savoir par lui-même... (*Iqqarim*, III, 8).

Et, remarque intéressante, les mêmes théologiens croyants assurent que la révélation est nécessaire à l'humanité pour lui faire atteindre sa perfection ; car, si elle n'enseigne pas les sciences naturelles, peu utiles pour la fin dernière, elle manifeste les hautes vérités, que beaucoup ne pourraient pas atteindre ; et seule, elle indique quelles sont les actions agréables à Dieu (*Iqqarim*, III, 3, 7, 8, 12).

Le Judaïsme conservateur continue de croire à l'origine divine de la prophétie ; c'est là, nous dit-on [1], une différence essentielle entre les orthodoxes et les libéraux, les premiers tenant

1. J. Goldschmidt, *Das Wesen des Judentums*, Frankfurt a. Mein, 1907, p. 217.

une conception surnaturelle de la révélation, les seconds en professant une conception immanentiste.

Apologétique juive.

Moïse est l'envoyé de Dieu, la Torah qu'il a transmise à Israël est donc parole divine : comment démontrer ces affirmations fondamentales ?

Nous savons combien l'apologétique chrétienne s'applique à fonder notre foi sur d'efficaces motifs de crédibilité : comment procède l'apologétique juive ? De manière fort simple et avec un unique argument, mais concret et, en quelque sorte, tangible : méthode qu'on trouve d'abord dans Juda Halevi et que beaucoup d'autres, depuis, ont suivie et suivent encore [1].

L'original de cette voie est de vouloir se passer des arguments indirects, somme toute des motifs de crédibilité, et de tout ramener à une expérience personnelle, directe. Généralemert, on repousse le témoignage des miracles, car ils pourraient être dûs à la magie : ils sont donc insuffisants à fonder l'autorité d'un prophète, encore moins du légat divin (*Iqqarim*, I, 18 ; Maïmonide, *Fondements*, VIII, I) ; ces affirmations ne seraient-elles pas dirigées contre

1. Maïmonide, *Fondements*, VIII, 1-5 : « Israël a vu et entendu. » Stern, *Die Vorschriften der Tora* : « Six cent mille hommes, parvenus à leur maturité, et Moïse leur chef, entendirent au milieu d'eux la Torah de Dieu » p. 24. Item : Friedlaender, *Die Jüd. Relig.* p. 39, etc.

le christianisme et ses argumentations traditionnelles ? Albo, ne l'oublions pas, prit part à la fameuse controverse de Tortose (1413-1414).

La foi d'Israël ne se fonde pas sur des arguments, mais sur son expérience propre :

> Le peuple, — 600.000 hommes —, vit Moïse entrer dans le feu et en sortir ; il entendit distinctement Dieu proférer les dix commandements, qui représentent l'essence de la loi ; et le peuple reçut ces commandements, parce que venant de Dieu ; d'un homme, il ne les aurait pas acceptés... Ce grand et haut spectacle, vu par des milliers, ne peut pas être nié. C'est autre chose que des raisonnements ou des spéculations. Et cette expérience personnelle est ensuite transmise aux générations suivantes par une tradition ininterrompue, qui équivaut à l'expérience personnelle (*Khozari*, I, 21, 87, 88).

Cette apologétique, en même temps qu'elle fonde la foi juive, détermine quelle doit être, dans le Judaïsme, l'attitude de la raison à l'égard de la foi. Les philosophes juifs, depuis Saadia jusqu'à Mendelssohn et aux tout modernes, tendent plus ou moins à vouloir fonder sur la raison leur religion, tout son contenu dogmatique et préceptif, bref à exercer une sorte de libre examen. Tendance radicalement opposée à l'esprit essentiel du Judaïsme traditionnel et croyant : sa religion, foi et pratique, il ne la tient pas comme la conclusion d'un raisonnement, mais il la reçoit uniquement parce que révélée de Dieu (*Khozari*, I, 13). Il n'a donc pas à la démontrer, à en faire l'apologétique contre ses adversaires (*Iqqarim*, I, 24). Il est vrai que certains théologiens, profondément croyants,

semblent avoir entrepris cette démonstration : prouver la foi par la raison, tout au moins l'accord de la raison et de la foi. Mais quand on voit le dédain et la défiance de quelques-uns à l'égard de la spéculation et de la philosophie (*Khozari*, I, 65 ; III, 18, sqq. 37), on doit reconnaître, avec un de leurs derniers descendants [1] :

Nos docteurs reconnaissent une autorité supérieure à celle de la raison : celle de la révélation. Ils ont le préjugé de l'infaillibilité de la foi... Ils n'ont pas examiné leurs dogmes...

Nous croyons avoir établi, par des arguments sans réplique et par des autorités sans rivales, que la raison humaine, indépendante et souveraine en ce qui est de l'homme, est souvent incompétente en ce qui est de Dieu ; qu'elle a le droit de n'être jamais froissée, mais qu'elle n'a pas la faculté de tout comprendre ; que si, conséquemment, elle a pu s'attaquer avec succès à certaines croyances, elle ne peut rien contre une religion essentiellement divine. Le libre examen ne peut être exercé que par la pensée libre, je veux dire par l'incrédule : le croyant n'est pas libre, car il n'y a pas de foi sans soumission. Et lorsque le Talmud a appelé la religion un *joug*, joug du royaume des cieux, il a exprimé une idée aussi profonde que juste.

En bref, le croyant juif accepte, pour règle unique de sa foi, la Torah, telle qu'il la trouve dans sa tradition religieuse.

Loi écrite et loi orale.

La Torah est avant tout contenue dans les

1. Wogue, *Cours de théologie juive*, Paris, 1887, p. 71-82.

cinq livres de Moïse, pour lesquels tous les israélites, même imbus de critique radicale, conservent vénération et quelque foi. Les autres parties de l'Ecriture, prophètes et hagiographes, sont considérés comme contenues dans la Torah, proprement dite, participant à son autorité ; et on invoque leurs textes, comme témoignages divins, comme paroles de la Torah. Les croyants admettent l'origine et la valeur divine des moindres éléments de la Bible ; de là les minuties et les littéralismes de leur exégèse ; les libéraux affectent le plus grand respect pour les Ecritures, mais dans leur interprétation ils se permettent toutes les libertés.

Mais la Torah divine n'est pas tout entière contenue dans les livres sacrés : suivant la tradition rabbinique, Dieu, au Sinaï, aurait donné à Moïse, non seulement la Torah, mais aussi les prophètes et les hagiographes, ainsi que la Michna et le Talmud (*Berakot*, 5 a) ; il lui révéla en même temps les commandements, leurs interprétations, et les règles qui en découlent (*Siphra*, 112c) [1]. Bien plus, Moïse aurait communiqué la Torah à Josué, celui-ci aux veillards, les vieillards aux prophètes et ces derniers aux hommes de la Grande Synagogue, assurant ainsi une tradition ininterrompue (*Abot*, I, 1). Sous des formes légendaires, tous ces récits insinuent le principe admis de tous et indispensable : à côté de la loi écrite existe et se transmet une tradition ou loi orale, qui participe à son inspiration et jouit d'une égale autorité.

1. Albo *(Iqqarim*, III, 23*)* admet toutes ces légendes.

Juda Halevi (*Khozari*, III, 36) fonde l'origine et la légitimité de cette tradition sur l'ordre divin :

> Si une affaire te paraît trop difficile, tu iras trouver les prêtres lévitiques, et le juge en fonction à ce moment ; tu les consulteras et ils te feront connaître ce qui est conforme au droit. Tu agiras d'après la sentence qu'ils t'auront fait connaître... (*Deutéronome*, XVII, 8-12).

Ce texte institue des interprètes officiels de la loi et confère à leurs décisions une autorité incontestable, divine. D'ailleurs que serait et que vaudrait une loi écrite, sans le complément d'une jurisprudence, qui veille à l'adapter aux circonstances toujours changeantes ? Lettre morte, formalisme vide.

Il y eut donc toujours en Israël des hommes chargés d'expliquer la loi, de lui conserver son caractère d'autorité vivante. Les prêtres, primitivement investis de cette fonction, furent plus tard remplacés par les scribes, et ceux-ci par les docteurs pharisiens.

Non seulement ils jugeaient les questions d'espèce, indiquant le mode précis d'accomplir tel précepte dans tel cas donné, mais encore surtout ils s'attachaient à modifier la législation suivant les exigences des temps et des lieux ; supprimant ou suspendant des lois, même bibliques, suivant le principe souvent proclamé que toute prescription doit être supportable à l'ensemble du peuple (*Baba batra*, 60b), ou, plus ordinairement, introduisant des obligations nouvelles et plus rigoureuses. Cette pratique est admise par les théoriciens les plus rigides :

Albo (*Iqqarim*, III, 13-16) étudie quelles sont les lois qu'on peut changer et pourquoi l'on a ce droit. Au reste ce travail législatif n'était pas laissé à l'arbitraire des docteurs ou des écoles. Pour qu'une décision prît force de loi, on exigeait deux séries de conditions, répondant à deux esprits et tendances : qu'elle apparût fondée sur une exégèse recevable des textes scripturaires, — mais quelle exégèse ! — et sur de bonnes raisons : c'est la tendance rationnelle, qu'on oppose parfois à la tradition, et même à un oracle du ciel ; mais l'esprit traditionnel prenait sa revanche en ne ratifiant que les sentences, ou approuvées par des sanhédrins considérables, ou accréditées par certains rabbins célèbres, ou codifiant une coutume en vigueur.

Ces prescriptions, fixant la conduite, étaient considérées comme ayant valeur juridique, égale, sinon supérieure, à celle d'une écriture sacrée : « Il est plus grave, a-t-on dit, de repousser les paroles des scribes que de repousser les paroles de la Torah » (*Sanhedrin*, X (XI), 3). Boutade, car dans l'ensemble on proclame la supériorité de la loi écrite, des préceptes de la Torah sur ceux des Rabbanan. Cependant, pour marquer l'autorité de ces prescriptions traditionnelles, beaucoup sont appelées : *Halaka de Moïse au Sinaï*, comme s'il les avait reçues en même temps et au même titre que les fameuses tables.

Cette tradition, dans sa partie préceptive, la *Halaka*, et dans sa partie édifiante, non obligatoire, la *Haggada*, constitue la loi orale, la Torah transmise de bouche. Cette loi orale fut

rejetée, comme invention humaine et superfétation arbitraire, d'abord par les Sadducéens, plus tard par les Caraïtes ; les Pharisiens l'ont toujours défendue et cultivée. La parité et l'unité de la double Torah, écrite et orale, est, dans leur conception religieuse, un principe fondamental et caractéristique. Ce principe, ils l'ont fait adopter par le Judaïsme postérieur, soumis par là à leur domination. Il est donc légitime d'identifier ce Judaïsme au Pharisaïsme [1].

Propriétés de la Torah.

La Torah, dans sa partie préceptive, paraît un fardeau écrasant : on y compte 613 préceptes, la plupart dérivés de l'Ecriture, 365 négatifs, suivant le nombre des jours de l'année solaire, et 248 positifs, autant que d'ossements dans le corps humain. On remarque que tous ces chiffres ne doivent pas effrayer ; ils signifient seulement que le fidèle doit servir Dieu de tous ses membres et que chaque jour ramène le devoir de l'obéissance [2]. D'ailleurs la plupart de ces commandements, ou bien étaient de bonne heure devenus caducs, ou bien n'obligeaient que fort rarement : une centaine seulement restent d'usage courant. Au reste dès le IIIe siècle, R. Simlai s'appliquait à les rendre

1. Thèse défendue en particulier par TRAVERS HERFORD, *The Pharisees*, nouvelle édition, London, 1924. Voir aussi : ABRAHAMS, *Studies in Pharisaism and the Gospels*, 2 séries, Cambridge, 1927 et 1924. D'ailleurs thèse commune.

2. SCHECHTER, *Some aspects...*, p. 138, sq.

plus faciles à garder, en montrant qu'ils peuvent se ramener à des principes généraux :

David les réduisit à onze : Seigneur, qui habitera dans ta tente ? Qui demeurera sur ta montagne sainte ? Celui qui marche dans l'innocence, qui pratique la justice, et qui dit la vérité dans son cœur. Il ne calomnie point avec sa langue, il ne fait point de mal à son frère, et ne jette point l'opprobre sur son prochain. A ses yeux le réprouvé est digne de honte, mais il honore ceux qui craignent le Seigneur. S'il a fait un serment à son préjudice, il n'y change rien. Il ne prête point son argent à intérêt, et il n'accepte pas de présent contre l'innocent *(Psaume* XV). Puis vint Isaïe, qui les réduisit à six : qui de nous peut séjourner dans le feu dévorant ? Celui qui marche dans la justice et qui parle avec droiture ; qui rejette les gains extorqués, qui secoue ses mains pour ne pas prendre de présent ; qui ferme son oreille aux propos sanguinaires, et se voile les yeux pour ne point voir le mal (*Isaïe*, XXXIII, 14, 15). Puis vint Michée, qui les réduisit à trois : On t'a fait connaître, ô homme, ce qui est bon, et ce que le Seigneur demande de toi : c'est de pratiquer la justice, d'aimer la miséricorde, et de marcher humblement avec ton Dieu (*Michée*, VI, 8). Amos vint et il les réduisit à un seul : ainsi parle le Seigneur à la maison d'Israël : Cherchez-moi et vivez ! (*Amos*, V, 4). Rab Nahman bar Içhaq lui objecta : mais Habacuc vint et les réduisit à un seul : Mais le juste, par sa foi vivra (*Habacuc*, II, 4) (*Makkot*, 23b, 24a).

Texte significatif ! Il trahit déjà la tendance à ramener toute la loi à des obligations de justice et de charité : on dit maintenant, en termes plus modernes, que l'éthique est toute l'essence du Judaïsme. En fait la loi d'Israël, homologue à sa religion, à la fois universaliste et particu-

lariste, contient un double élément : l'un purement moral et religieux, la loi naturelle ; l'autre, national, les prescriptions qui ont pour objet de séparer et consacrer le peuple élu : quel est l'élément le plus abondant ?

Les anciens docteurs avaient parfaitement remarqué ces deux catégories et leurs différences et ils disaient : « Il est des commandements qu'il faudrait prescrire, même s'ils n'étaient pas inscrits dans la Torah » (*Siphra*, 86a ; *Yoma*, 67b). Les philosophes, théoriciens du Judaïsme, vivant dans une ambiance chrétienne et entendant opposer les lois morales aux cérémonielles, ont encore mieux souligné la distinction, accusée par leurs devanciers. Ils ont voulu égaliser les deux séries, en recherchant les fondements rationnels des divers préceptes. Les plus croyants y renoncent : seule la volonté de Dieu fonde la Torah ; la loi naturelle ne suffit pas à justifier toutes ses prescriptions, même en matière de justice ; d'ailleurs l'ordre divin ajoute une autre valeur aux exigences du droit naturel et procure davantage la perfection de l'homme, en assurant la glorification divine (*Khozari*, II, 56, III, 53 ; *Iqqarim*, III, 24, 28). Maïmonide et ses pareils affirment que

toutes les lois ont une raison ! elles sont conformes à la sagesse de Dieu et ne proviennent pas uniquement de son bon plaisir. Mais nous ignorons, en partie, ces raisons ; Salomon les savait toutes, sauf pour la vache rousse... De toute façon elles ont une fin utile : produire une opinion saine, ou détruire une opinion erronée, donner une règle de justice ou faire cesser l'injustice, former l'homme aux bonnes mœurs

ou le préserver des mœurs dépravées... ou bien éloigner de l'idolâtrie (*Guide*, III, 26, 27, 31, 49).

Mais tous ces théologiens revendiquent pour les deux catégories la même obligation, obligation, fondée sur la parole divine, et s'imposant à tous les israélites.

Le réformisme voudrait abolir les lois, liées aux conceptions nationales et messianiques, empreintes partant de particularisme, et ne garder que les lois morales. Mais alors, comme l'observent leurs adversaires, qu'est-ce qui distinguerait la religion juive ? Toutes les religions professant, presque en forme identique, la loi naturelle, elles se spécifient par leur culte et leurs pratiques particulières. Aussi bien, l'ensemble du Judaïsme conservateur, s'il admet les modifications imposées par la nécessité, se refuse à ces suppressions radicales, qui signifieraient l'extinction de la religion nationale.

D'ailleurs cet évolutionnisme total est nettement contraire à l'un des principes essentiels du Judaïsme : la Torah divine est définitive, immuable ; et comme on ne peut pas méconnaître les modifications introduites par les prophètes ou les rabbins, on limite la règle à la Torah de Moïse, au Pentateuque : « Les prophètes et les autres écrits sacrés passeront, mais les cinq livres de la Torah ne seront pas abrogés » (*Jer. Megilla*, 70d). Et, à l'encontre de saint Paul prêchant l'annulation de la loi, on insiste : aucun prophète, même thaumaturge, ne pourra contredire Moïse, s'opposer comme un nouveau légat divin ; il sera donc licite d'admettre des changements temporaires, ou

accessoires, mais le fonds reste intangible (Maïmonide, *Fondements*, IX, 2-5 ; *Iqqarim*, III, 13-20).

Immuable, la loi est également obligatoire en toutes ses parties : « toutes sont la substance de la loi » (*Hagiga*, I, 8). Et, si R. Juda distingue entre préceptes légers et préceptes graves, il recommande :

> Sois attentif au commandement léger tout comme au grave, car tu ne sais pas quel est le prix de la récompense des commandements ; estime le détriment que peut causer la violation d'un commandement suivant la valeur de la récompense qu'il mérite (*Abot*, II, 1).

CHAPITRE IV

LE PEUPLE ET LA RELIGION DE LA TORAH

Un peuple élu de Dieu ; une Torah divine offerte à ce peuple et reçue par lui : nous voilà en possession de tous les éléments qui constituent la religion juive. Nous pouvons en aborder l'étude sous ses deux aspects : communauté religieuse, vie religieuse.

***

LE PEUPLE DE LA TORAH

La Torah est l'apanage exclusif du peuple juif : le gentil n'a pas le droit d'étudier la loi ou d'en pratiquer les observances, par exemple le sabbat, sinon il mérite la mort (Maïmonide, *Rois*, X, 9). Quels sont donc les facteurs qui constituent membre du peuple juif ?

Premier facteur, tout matériel : la descendance d'Abraham, sélectionnée dans la postérité de Jacob. C'est là l'élément foncier, radical ; quiconque réalise cette condition est israélite, au moins par destination. Même infidèle ou rebelle à toute la loi, sa judaïcité inextirpable

est toujours tendue, en quelque sorte, vers le judaïsme qu'elle exige et appelle. Beaucoup de juifs réclament, comme leurs frères et coreligionnaires, tout homme de leur sang : aucun baptême, aucune apostasie, aucune indifférence ne parviennent à supprimer ces droits et ces exigences de la race, à éteindre le judaïsme radical.

Cependant on ne fait complètement partie du Judaïsme que si l'on ajoute à l'élément ethnique les autres facteurs : le signe de l'alliance, la circoncision, qui introduit le sujet dans la communauté ; la fidélité à la loi, qui atteste l'attachement à la religion, la fait passer dans la vie. Personne ne peut rester dans la communauté d'Israël s'il ne satisfait à ces deux conditions : ainsi l'on ne peut guère conserver un esclave, qui ne veut pas se laisser circoncire (Maïmonide, *Esclaves*, VIII, 12 ; *Yore dea*, 267).

Mais, question grave pour le Judaïsme, à défaut du premier facteur, tout charnel et indépendant de la volonté, les deux autres ne suffiraient-ils pas à agréger un homme à la Communauté d'Israël ? C'est la question du prosélytisme.

Le prosélytisme.

Cette question du prosélytisme s'est posée avec une particulière acuïté aux alentours de l'ère chrétienne : question de vie ou de mort pour le Judaïsme. Pouvait-il compter s'étendre, de manière à faire figure de grande religion, uniquement par les excédents de natalité, si

considérables en cette nation prolifique ? Comment faire face à leur vocation universelle d'apôtres du monothéisme, s'ils ne recrutaient pas au dehors des adeptes de plus en plus nombreux ?

Ces recrues du Judaïsme furent les prosélytes. On en distinguait deux espèces : les prosélytes de la justice, les prosélytes vrais, complets ; et les prosélytes imparfaits, les demi-prosélytes [1], assimilés aux étrangers, à qui l'on permettait jadis de séjourner sur la terre d'Israël. Les premiers devaient remplir trois conditions : recevoir la circoncision, ensuite se purifier par un bain rituel, sorte de baptême, offrir un sacrifice, ou (après la destruction du Temple) avoir la volonté de l'offrir ; ils s'engageaient aussi à garder toute la loi. Par là le prosélyte abjurait sa nationalité première et sa parenté, pour laquelle il devenait un étranger ; il entrait en quelque sorte dans la descendance d'Abraham, la seule à qui est réservée la circoncision, et dans la communauté d'Israël, participant à tous les droits et privilèges des autres israélites (*Yore dea*, 268 ; Maïmonide, *Nidda*, XIII, I, 4 ; XII, 17 ; XIV, 11). Le prosélytat inclut donc, à la fois, un changement de nation et un changement de religion et rien n'atteste mieux le caractère propre du Judaïsme, nation-religion. Mais le mode d'initiation, onéreux et douloureux, écartait beaucoup de candidats masculins. Restait pour ceux-là le demi-prosélytisme : il consistait en la pratique des sept commande-

1. Désignation très impropre, suivant la remarque de Moore, *Judaism*, I, 326, 339, mais claire et facile.

ments noachiques, moins assujettissants que la loi mosaïque, mais obligeant aux devoirs essentiels de la loi naturelle et proscrivant certains usages, abominables aux yeux des israélites : leur est interdit l'idolâtrie, la profanation du nom divin, l'effusion de sang humain, certaines unions illégitimes, le vol, la consommation de la chair d'un animal vivant ; et il leur est prescrit d'avoir des juges (Maïmonide, *Rois*, IX, 1). Ces demi-prosélytes sont les justes d'entre les nations, on leur permet d'habiter au milieu d'Israël, ils sont soumis à quelques-unes de ses lois et participent à beaucoup de ses privilèges, on ne les évite pas comme des idolâtres (Maïmonide, *Nidda*, XIV, 7, 8 ; *Rois*, X, 12).

A l'égard du prosélytisme l'attitude des docteurs ne fut pas toujours unanime. Au début de l'ère chrétienne, nous rencontrons deux tendances opposées. Les rabbins, hostiles en principe à tous les étrangers, condamnent aussi et repoussent les prosélytes : ils sont pour Israël pire qu'un ulcère et la lèpre ; les rabbins d'esprit plus large les accueillent : R. Siméon ben Laqich va jusqu'à dire qu'ils sont plus agréables à Dieu qu'Israël ne le fut au pied du Sinaï (*Tanhuma*, lek leka, 5 ; *Jebamot*, 47 ab ; *Gerim*, IV, etc.) ; hyperbole orientale. Il n'en reste pas moins qu'en ces temps l'opinion favorable paraît l'emporter. En effet, aux premiers siècles chrétiens, les Pharisiens déploient une activité acharnée, pour conquérir des prosélytes (*Saint Matthieu*, XXIII, 15) ; et dans tout l'empire romain, principalement en Orient, rayonne autour des synagogues, comme une photosphère moins ardente et compacte, le cercle des « crai-

gnant Dieu ». On voit apparaître le Targum de Ruth et quantité de textes, célébrant les prosélytes ; et, dans la grande prière, la Tephilla, on ajoute aux supplications en faveur d'Israël et de ses diverses catégories, un mot spécial pour « les prosélytes de la justice ».

Vers la fin de l'âge talmudique, l'aversion pour le prosélytisme semble être assez générale ; et cela correspond aussi à un ralentissement dans la diffusion du Judaïsme. Il avait à se reconstituer après les hécatombes effroyables du premier et du second siècles ; à se concentrer pour résister aux persécutions et se défendre contre les entreprises du christianisme et toutes les causes extérieures, qui visaient à l'entamer et à corrompre sa pureté et son intégrité.

Cependant les conversions, soit individuelles, soit surtout en masse, n'ont pas cessé de se produire, pendant le haut Moyen Age ; ainsi celle des Khazars au VII^e ou VIII^e siècles, des arabes du Yemen, de ceux qui devinrent les Caraïtes, des indigènes d'Abyssinie et de Chine. Maïmonide a conservé dans son code les lois relatives aux prosélytes et il rappelle le devoir de les aimer (*Deot*, VI, 4) ; il déclare toutefois qu'on ne reçoit plus de demi-prosélytes.

Passé le Moyen Age, il semble que le Judaïsme renonce à s'étendre par le prosélytisme (cependant Joseph Caro reproduit, dans le Chulkan Aruk, les préceptes qui les concernent : est-ce pour mémoire ?) : par cet abandon n'est-il pas infidèle à sa vocation apostolique ? A ce sujet on peut discerner dans l'Israël contemporain plusieurs attitudes. Les uns déclarent que le Judaïsme n'a pas à conquérir : il se recueille

pour étudier la loi et se garder pur de tout mélange, comme en un sanctuaire ; il repousse les convertis, qui gâteraient la pureté de sa foi et de sa vie : au christianisme revient la mission de convertir les païens : de là son activité, souvent mélangée de bien des défauts : pourquoi en particulier vouloir convertir les Juifs ? C'est revenir en arrière [1]. D'autres, tel le rabbin E. Benamozegh (+ 1900) et son disciple, M. A. Pallière, croient que

> Israël, le premier-né (de Dieu), est chargé d'enseigner et d'administrer la vraie religion de l'humanité, dont il est le prêtre. Cette religion est la loi de Noé ; c'est celle que le genre humain embrassera aux jours du Messie [2].

Il ne doit pas tenter d'amener tous les hommes à la pratique intégrale du judaïsme : la loi mosaïque et l'alliance de la circoncision sont réservées au seul peuple de prêtres. Le fidèle noachide a sa place dans la communauté et la religion juive.

Inutile d'ajouter que, si plusieurs rabbins partagent ce sentiment, les orthodoxes rigoristes ne reconnaissent pour véritable isréalite que celui qui a satisfait à toutes les conditions du véritable prosélyte, ils ne retranchent rien

1. Stein, *Weisheit der Rabbinen*, p. 100, sq. Kohler, *Theologie*, p. 256, 272, sqq ; il déclare que le judaïsme cherche la *Belehrung*, non la *Bekehrung*, (instruire, non convertir).

2. E. Benamozegh, *Israël et l'humanité*, Paris, 1914, introduction, p. 24. A. Pallière, *Le Sanctuaire inconnu*, Paris, 1926 : voir surtout : p. 128-137, sur Benamozegh et p. 203-209, consultations de divers rabbins dans le même sens.

de ses obligations, si dures pour la chair et la volonté [1].

La Communauté d'Israël.

Elle comprend au premier rang les juifs de race, circoncis et fidèles, au second rang les prosélytes, qui ne diffèrent des autres juifs que par le sang ; en un degré inférieur, tout au moins jadis, les demi-prosélytes, les noachides. Mais tout le monde peut-il entrer, à ce prix, dans la communauté d'Israël ? La loi écrite et orale en bannissait éternellement les descendants des nations maudites, Moab et Ammon (Maïmonide, *Nidda*, XII, 18, 19) ; exclus aussi les enfants, issus d'une union illégitime ou rituellement irrégulière, les *Mamzers*. Ces interdits sont-ils encore maintenus ? Le Chulkan aruk (*Eben haezer*, IV) les transcrit.

Mais toujours actuels, les points d'interrogation sur les droits des femmes, des enfants, mineurs au regard de la loi, et des esclaves : les restrictions législatives, qui les frappent d'une sorte de *diminutio capitis*, sont encore maintenues, tout au moins pour ce qui concerne les devoirs religieux.

Autrefois on repoussait aussi les *am haareç*, les illettrés, les *idiotae*, ignorant la science de la loi. Nombreuses les sentences rabbiniques qui flétrissent ces *am haareç* : le mot, attribué par saint Jean (*évangile*, VII, 49) aux Pharisiens : « cette populace, qui ne connaît pas la

1. *Etudes* du 5 septembre 1927, p. 592, 594 : sentiments de quelques juifs sur le Noachisme et le Judaïsme.

loi est sous le coup d'une malédiction », est à peine plus dur que celui de R. Eleazar :

L'homme, qui n'a pas de science, il est défendu d'avoir pitié de lui... et quiconque lui fait part de son morceau de pain, verra venir sur lui des châtiments (*Sanhedrin*, 92a).

Et le doux Hillel disait : « L'homme sans culture ne craint pas le péché, et le *am haareç* n'est pas pieux » (*Abot*, II, 6).

On était en effet convaincu que leur ignorance, ignorance coupable, devait inévitablement les induire à enfreindre les lois, surtout en matière de pureté, — « le am haareç est celui qui viole toutes les lois » (*Sota*, 22a) —; aussi un parfait pharisien évitait-il leur contact, et déclarait-il impurs les objets, qui lui avaient servi ou qu'il avait touchés. Cette démarcation de castes, aggravée par intégrisme aussitôt après la dispersion, est peu à peu tombée. Cependant les docteurs et leurs disciples gardent toujours une hauteur dédaigneuse pour le vulgaire, ignorant et négligeant ses obligations religieuses :

La Providence, écrivait Maïmonide, veille sur les hommes supérieurs et les vertueux, suivant leur degré de supériorité et de vertu... Quant aux hommes ignorants, étant privés de cet épanchement (divin), ils se trouvent dans un état méprisable et sont mis au rang des autres espèces d'animaux (*Psaume*, XLIX, 13, 21) : c'est pourquoi il a été considéré comme une chose légère de les tuer et cela a été même ordonné pour le bien public [1].

1. *Guide*, III, 18 ; il maintient les restrictions pour les femmes *(idolâtrie*, XII, 3*)* et les mamzers *(Niddah*, XII, 7, 13).

Voilà donc, constituée par des membres de dignité inégale, la communauté d'Israël. C'est une véritable communauté : conception caractéristique de la religion et de la mentalité juives. Le Judaïsme forme un corps véritable : on le signifie par des expressions, qui représentent Israël comme une personne morale : c'est un *Qahal*, synagogue ou église, c'est-à-dire, une réunion à fin liturgique, une société sainte et étroitement unie, consacrée au service divin.

Unité intime, qui prend source, avant tout, dans l'élection divine, et dans les rapports uniques, qui unissent Israël à Dieu, son Père et son Epoux ; il réside en la Communauté et la sanctifie et les individus sont saints dans la mesure où ils participent à la sainteté de cette société, toute pénétrée de Dieu. Unité qui produit une totale solidarité : solidarité spirituelle, communion des saints, où les mérites des uns profitent à tous ; solidarité matérielle, qui se traduit en pratique par l'entr'aide fraternelle, que se doivent et s'accordent généreusement les vrais israélites.

Faire partie de cette communauté est un titre de noblesse : tout juif conscient a le sentiment d'appartenir à une sorte d'aristocratie humaine, surtout au jour du Sabbat et à la Synagogue. Race noble, nation de prêtres, tous les juifs sont égaux entre eux. Noblesse et égalité s'opposent à l'esclavage : donc obligation de racheter les frères tombés en servitude ou de les libérer.

Communauté de pontifes, elle se doit d'être une communauté fermée : d'où les barrières dressées par la loi : interdiction des mariages

mixtes, prescriptions de pureté et autres, que les libéraux tendent à supprimer et dont se dispensent les assimilés, qui veulent entrer dans les sociétés et les aristocraties chrétiennes. Cet isolement constitutionnel sera renforcé toutes les fois qu'Israël sentira la nécessité de se défendre ou de se concentrer : ainsi alternent les périodes de libéralisme, où l'on fraie sans contrainte avec les étrangers, et les périodes de repliement en un sauvage et farouche exclusivisme.

***

LA RELIGION DE LA TORAH.

La communauté d'Israël est constituée en vue de pratiquer la Torah : sa fin nationale est en même temps son devoir religieux : Israël est le peuple de la Torah, sa religion est la religion de la Torah. Trait essentiel, qui se grave d'autant plus profondément que les liens nationaux paraissent brisés ou relâchés. C'est pendant l'exil de Babylone que les scribes prennent l'habitude de lire et d'interpréter aux foules la sainte loi : coutume qu'au retour Esdras, puis les scribes et les Pharisiens, maintiennent et développent. Après la destruction du second Temple, dans la dispersion, le culte de la Torah ne fait que grandir : elle reste le tout de la religion et, par elle, le fondement et la sauvegarde de la nationalité.

Aussi n'est-il pas déplacé de vouloir substituer

au mot prestigieux de théocratie, forgé par Josèphe, celui de nomocratie. D'Israël, et particulièrement du Judaïsme, constitué dans sa forme définitive après la ruine de Jérusalem et la suppression de l'état juif, on peut dire, non seulement qu'il est gouverné par Dieu, mais mieux encore, du point de vue des réalités visibles et immédiates, que son régime politique et religieux se ramène tout entier à la souveraineté de la Torah.

Le joug et la joie des commandements.

La loi est donc le tout de la religion : celle-ci consiste simplement à garder les préceptes divins ; l'homme parfait est celui qui observe les commandements, cela seul suffit à assurer le salut :

Grande est la loi, qui donne à ceux qui la pratiquent la vie en ce monde et dans le monde à venir (*Abot*, VI, 7).

Et axiome reçu :

« Même si quelqu'un est goï et pratique la Torah, il est égal au grand prêtre : car il est dit : l'homme qui accomplira mes préceptes vivra par eux » (*Sifra*, 86b).

Mais les si nombreux commandements (613) enserrent toute la vie, en ses plus minimes fonctions et occupations : les garder ne sera-t-il pas un fardeau écrasant, un joug insupportable ? N'est-ce pas se condamner à un formalisme vide, à un extrinsécisme desséchant, à une vie désolée ? Et certains juifs ne craignent pas de formuler ces critiques :

Certainement cette accumulation, constamment poursuivie par les rabbins de loi sur loi, d'interdit sur interdit, avait le même déplorable effet que l'action du sacerdoce dans le Temple. Le formel de la loi, le commandement humain paraissait l'essentiel et on perdait de vue la fin. L'enveloppe écrasait le noyau et une aveugle obéissance à la lettre de la loi passait pour la vraie piété... L'accessoire devenait le principal. Dans l'exercice extérieur de la piété, la religion se pétrifiait et l'esprit s'évanouissait... [1]

De fait nous retrouvons, souvent répétée dans la littérature rabbinique, l'expression caractéristique : « prendre le joug des commandements ». Mais, chez l'israélite de bonne volonté ces mots ne trahissent ni lassitude, ni contrainte ; au contraire ils appellent toujours la formule correspondante et aussi fréquente : « la joie des commandements » ; « prendre le joug des commandements » ne se sépare pas de « prendre le joug du royaume des cieux », dont toutes les syllabes sonnent claires et allègres : partout le bonheur du devoir accompli. Le cœur, sincèrement pieux, se complaît en la multiplicité des préceptes, gage de félicité : « C'est parce que Dieu voulait faire le bonheur d'Israël qu'il lui a donné beaucoup de commandements » (*Makkot*, 23b) ; il fait sien le programme traditionnel de pratiquer cent commandements par jour.

C'est qu'il voit dans la Torah un signe et un présent de l'amour de son Dieu : partant, observer la loi n'est pas autre chose que témoigner son attachement, C'est signifier aussi

1. K. Kohler, *Theologie*, p. 265.

qu'on appartient à une famille choisie, dont on veut garder toutes les coutumes caractéristiques : être fidèle aux minuties des observances, c'est marquer qu'on est israélite et se conduit autrement que les nations étrangères à l'alliance. L'amour soutient et dépasse le légalisme étouffant [1]. Le rend-il praticable ? Et personne ne dira-t-il, comme saint Pierre : « ce joug, que ni vos pères, ni nous n'avons pu porter » ? (*Actes*, XV, 10).

L'étude de la loi.

La pratique suppose et requiert la connaissance : d'où l'importance donnée à la science et à l'étude de la loi : on dit dans les prières quotidiennes :

Mets dans notre cœur les paroles de ta loi, pour les connaître et accomplir.

Et au sabbat : « Tu nous as gracieusement accordé la science de ta loi ; et tu nous as appris à pratiquer les préceptes de ton plaisir ; et tu nous as fait distinguer entre le saint et le profane, entre la lumière et les ténèbres, entre Israël et les nations... »

C'est un devoir pour tout israélite de s'appliquer à l'étude de la Torah ; il doit y consacrer une partie de ses journées : « Que tous absolument se fassent disciples d'un sage », disait Rabban Gamaliel (*Pesahim*, IV, 5). On cite l'exemple d'hommes considérables, ministres d'état, commerçants ou financiers, tel Amschel

1. Ces vues sont du libéral MONTEFIORE, *Beginnings*, 59, 80.

Rothschild (+ 1855), qui passaient des heures de leurs nuits à lire le Talmud. Sans la science on est pauvre au milieu des richesses : « suivant le dicton : la science te manque, que possèdes-tu ? Tu possèdes la science, qu'est-ce qui te manque ? » (*Nombres, R,* XIX, 2).

Aussi, en ce peuple israélite, profondément égalitaire, on n'accorde préséance et estime qu'aux savants, experts en questions juridiques ; le vrai chef religieux est, non le prêtre, mais le rabbin :

On doit rendre plus d'honneurs à son maître qu'à ses parents (*Keritot,* VI, 9).

Le bâtard, disciple de rabbin, a le pas sur le grand prêtre, issu d'un illettré (*Horaiot,* III, 8).

Etudier la Torah est donc un acte méritoire, la science, une vertu ; sans elle pas de véritable piété. On en vient à se demander si elle ne serait pas supérieure à la pratique, si savoir la loi n'est pas plus grand que l'accomplir : « l'étude de la Torah, dit-on, équivaut à toutes les bonnes œuvres » (*Pea,* I, 1). Et des docteurs de la fin du Ier siècle, discutant à Lydda sur cette question, se rallient au sentiment de R. Aqiba : « apprendre est meilleur, car cela conduit à accomplir » (*Qidduchim,* 40b).

Il semble pourtant que l'opinion contraire ait prévalu : on loue celui qui joint la connaissance à l'action ; « ce n'est pas l'étude qui est l'essentiel, mais la pratique » (*Abot,* I, 17). R. Eleazar disait :

Sans Torah pas de bonne conduite ; sans bonne conduite pas de Torah... Celui dont la sagesse est plus

abondante que les œuvres est semblable à un arbre aux branches touffues et à la racine grêle : le vent vient, le déracine et le renverse... Mais celui dont les œuvres sont plus abondantes que la sagesse est semblable à un arbre, à la ramure réduite et aux racines puissantes ; et même si tous les vents du monde venaient à souffler sur lui, ils ne l'ébranleraient pas (*Abot*, III, 17).

Dogme et pratique.

Cette prépondérance, accordée à la Torah, laisse conjecturer que sera réduite d'autant la place faite à la croyance.

Nous entrons ici dans une controverse, où doivent nécessairement s'engager tous les théologiens modernes juifs, controverse ouverte par Moïse Mendelssohn. Il a écrit :

Je ne reconnais d'autres vérités éternelles que celles qui peuvent, non seulement être conçues, mais encore établies et avérées par la raison humaine... affirmation essentielle au judaïsme : en elle réside précisément la principale différence qui le sépare du christianisme. En un mot : les Juifs ne connaissent, selon moi, rien d'une *religion révélée*, au sens où les chrétiens entendent ce mot ; ce qu'ils possèdent, c'est une *législation révélée*. Ils ont des lois, des ordonnances, des commandements, des préceptes, des enseignements conformes à la volonté divine, et qui leur apprennent à se conduire, s'ils veulent atteindre la félicité dans ce monde et dans l'autre, mais point de dogmes, point d'articles de foi, point de vérités fondamentales... Bien plus, le mot hébraïque que l'on a coutume de traduire par *foi* ne signifie le plus

souvent que : confiance, assurance, tranquille espoir en l'accomplissement des promesses données [1].

Notons que le texte ne nie pas la nécessité d'une foi, mais il semble en bannir, à l'exemple du protestantisme, tout élément intellectuel : foi sans dogmes ni croyances. Cependant le même Mendelssohn requiert ailleurs [2], dans toute religion, l'adhésion aux vérités fondamentales : Dieu, la Providence et la vie future ; et il a commenté les treize articles de Maïmonide.

Renan, encore plus radical, écrivait :

Le judaïsme, faisant consister la religion dans des pratiques, laissait tout ce qui touche au dogme philosophique à l'état d'opinion particulière ; la cabbale, le panthéisme devaient s'y développer librement, à côté d'observances poussées jusqu'à la minutie. Un israélite de mes amis, aussi libre penseur qu'on peut être, et avec cela scrupuleux talmudiste, me disait : « L'un rachète l'autre. L'étroite observance est la compensation des largeurs de la pensée. La pauvre humanité n'a pas assez d'intelligence pour supporter deux libertés à la fois. Vous autres, chrétiens, vous avez tort de faire consister le lien de communion en certaines croyances. On fait ce qu'on veut ; mais on croit ce qu'on peut. Pour moi, j'aime mieux me priver éternellement de viande de porc que d'être obligé à croire aux dogmes de la Trinité et de l'Incarnation. »

Un trait de grand sens, en effet, fut d'avoir choisi pour base de la communion religieuse, la pratique et

1. *Jérusalem*, 30, sq. 54. (Trad. Fleg, *Anthologie juive*, II, p. 148).

2. *Œuvres complètes*, III, p. 287.

non les dogmes. Le chrétien tient au chrétien par une même croyance ; le juif tient au juif par les mêmes observances. En faisant porter l'union des âmes sur des vérités de l'ordre métaphysique, le christianisme prépara la voie à des schismes sans fin ; en réduisant la profession de foi au *schema*, c'est-à-dire à l'affirmation de l'unité divine et au lien extérieur du rituel, le judaïsme écarta de son sein les disputes théologiques. L'excommunication chez les juifs a eu, en général, pour cause des actes, non des opinions... On peut rejeter la foi au Messie... Cela était très judicieux. Etre obligé de croire à quelque chose est un vrai non-sens, tandis que le plus grand rigorisme peut s'allier à une entière liberté de penser. Telle est la cause de cette indépendance philosophique qui, durant le Moyen Age et jusqu'à nos jours, a régné dans le Judaïsme [1].

Voilà une note, faite pour enchanter les esprits modernes, qui voudraient exclure du judaïsme toute obligation intellectuelle : on ne serait pas tenu d'admettre, encore moins de professer, des vérités d'ordre spéculatif : la foi, à quoi se ramène toute la religion, n'est qu'une attitude de confiance.

Cette conception est contraire à l'essence même du Judaïsme. La foi biblique, dont on se revendique, n'est pas une pure soumission ou un abandon à Dieu :

la Bible est tout imprégnée de dogme-croyance : la profession de foi biblique est la croyance au Dieu-Un, et en son intervention libératrice en faveur du peuple élu, d'où découle le devoir de la fidélité à l'alliance [2].

La Michna, à son tour, énumère des vérités, qu'un

1. *L'Eglise chrétienne*, Paris, 1879, p. 83, sq. 248, sq.
2. J. Weill, *La foi d'Israël*, p. 50.

israélite doit tenir, à peine de damnation : « Voici ceux, qui n'ont point de part au monde à venir : Celui qui dit : la Résurrection des morts n'est pas (affirmée) dans la Torah ; et : la Torah n'est pas de Dieu ; et l'épicurien (le sceptique) » (*Sanhedrin*, X, 1).

Dans ses prières quotidiennes, le juif récite plusieurs professions de foi, dont quelques-unes en usage depuis le temps du second Temple : d'abord le *Chema Israël*, « Ecoute, Israël, notre Dieu est un Seigneur unique » ; puis la bénédiction qui suit, et qui égrène les attributs du Dieu immuable et compatissant. Profession de foi aussi l'antique *Alenou* « ... Lui est notre Dieu, il n'y en a point d'autre, le vrai Dieu. La royauté est à toi, et, dans ta gloire tu règnes... »

Il est vrai qu'on n'a senti qu'au Moyen Age le besoin d'établir un symbole de foi : réaction contre le Christianisme, tendance philosophique ; mais on l'a fait et on a inséré dans le rituel une double paraphrase des treize articles de Maïmonide. Il est vrai aussi que ces formules ne sont pas obligatoires ; que l'on dispute sur le bien-fondé de la classification et sur l'accent plus philosophique que juif de ces propositions. Il n'en reste pas moins que le Judaïsme, le plus authentique et traditionnel, a toujours placé dans la vie religieuse, et jusqu'à l'heure de la mort, une profession de foi.

On peut donc affirmer avec M. J. Weill :

Leur permanence (de ces tendances à établir des professions de foi), à travers les âges, en dépit de tous les flottements de la pensée juive, atteste qu'il n'est pas vain de parler d'un dogme juif, au sens large, d'une profonde et vivante croyance juive, qui

s'est exprimée et continue de s'exprimer, soit dans les prières, soit dans les écrits divers de ses penseurs et de ses doctrinaires. Elle est comme l'armature de l' « Emouna » (foi) juive (de même racine que l'Amen des croyants de toute confession), qu'aucun mot d'une autre langue ne peut rendre adéquatement, car elle appartient autant à la catégorie de la pensée qu'à celle du sentiment et de la volonté, étant à la fois l'acquiescement, le oui de la raison, la confiance du cœur et l'obéissance fidèle de la conduite [1].

Et Schechter disait avec encore plus de netteté :

Nous cherchons les fondements du Judaïsme dans l'économie politique, l'hygiène, partout sauf dans la religion. On fait ainsi du Judaïsme un invertébré ; on lui enlève toute apparence de religion ; il risque de tomber dans un grossier matérialisme. Les motifs, qui, dans la suite de l'histoire, ont soutenu le Judaïsme, furent les croyances religieuses. La foi et l'espérance sont les deux caractéristiques prééminentes du Judaïsme [1].

Toutefois, si le Judaïsme impose à ses fidèles quelques croyances, on doit reconnaître qu'il n'est pas une religion dogmatique. Il ne possède pas d'organe, ayant autorité pour réglementer

1. *La place du dogme dans le judaïsme* : Actes du Congrès international des religions, Paris, 1923, II, p. 33. Inutile de dire que sur ce point les orthodoxes sont autrement formels et affirmatifs : Cf. Wogue, *Théologie*, p. 22-30. Parmi les libéraux même note : Kohler, *Theologie*, pp. 2, 14 ; J. Fromer, *Das Wesen des Judentums*, Leipzig, 1905, p. 51 ; etc.

1. *Studies in Judaism*, series I, 182-184 : longue étude sur : The dogmas in Judaism, pp. 179-221.

et contrôler la foi. On peut même avancer qu'à proprement parler il ne comporte pas d'orthodoxie et laisse la liberté de pensée la plus entière : on a pu discuter si les négateurs de certaines vérités fondamentales et même des apostats et athées, comme Aher, seraient damnés (*Hagiga*, 15b).

Ces conceptions sur la foi libre expliquent qu'on ait reçu en Israël un principe, qui nous étonne, mais que Maïmonide a sanctionné dans sa célèbre lettre aux juifs du Yemen. On peut adhérer de bouche à l'Islam, tout en restant secrètement attaché à sa religion ; cette apparente apostasie ne bannit pas du Judaïsme.

Cette attitude en matière de foi vient de ce que la révélation mosaïque ne porte pas sur des mystères proprement dits : vie intime de Dieu, son action surnaturelle et invisible sur les hommes. En questions de théodicée rationnelle, on conçoit beaucoup moins l'activité d'un magistère enseignant et des définitions dogmatiques, quelle que soit leur nécessité morale.

On comprend dès lors qu'il n'y ait jamais eu, en Israël, abondance de théologies dogmatiques : les penseurs du Moyen Age, qui nous ont laissé des traités systématiques sur le Judaïsme, se proposaient surtout de le justifier au point de vue philosophique ; et ce mouvement n'est pas de provenance foncièrement juive : il a été provoqué par le contact de l'Islamisme et du Christianisme et à leur imitation. Il est remarquable aussi que les catéchismes et livres d'instruction religieuse donnent surtout les règles à suivre dans la conduite.

Il est tout naturel, par suite, que n'appa-

raisse pas en Israël une réelle évolution dogmatique, — le fonds premier faisait défaut, — alors qu'on observe un développement considérable et constant de la discipline.

Ainsi se trouve corroborée l'affirmation, souvent répétée : le Judaïsme, religion de la Torah, est avant tout une direction de vie, la détermination d'une ligne de conduite, une attitude pratique, vie, non spéculation ; mais cette vie se fonde sur des vérités, simples et peu nombreuses. Ces croyances, racine de toute la religion, ne sont pas enseignées pour elles-mêmes, mais impliquées dans la pratique.

Cet esprit se trouve joliment symbolisé dans le mot, qu'un rabbin prête à Dieu : « Qu'ils m'oublient, soit, pourvu qu'ils gardent ma Torah : car, s'ils m'oublient et gardent ma Torah, ce qui leur reste les ramènera près de moi » (*Jer. Hagiga*, 76c).

Organismes constitutionnels de la Religion juive.

Il serait vain de prétendre ranger le Judaïsme parmi les pures religions de l'esprit : il est aussi une religion d'autorité et cette autorité est la Torah. Israël, reste toujours, suivant le mot de Mahomet, « le peuple du livre » : le livre, à savoir, la Torah, le reste de la Bible, le Talmud et les divers codes législatifs.

C'est à cette Torah que tout le monde obéit ; c'est elle encore, autorité suprême, qui confère l'investiture à tous ceux qui détiennent une parcelle de pouvoir religieux.

La volonté divine avait institué un corps

sacerdotal ; depuis la destruction de l'autel et du temple, ces sacrificateurs n'ont plus de raison d'être ; les descendants des aaronides ne jouissent plus d'aucun privilège, si ce n'est de prononcer à la Synagogue la formule solennelle de la bénédiction sacerdotale et de percevoir le prix du rachat des premiers-nés.

La seule autorité qui subsiste est celle des rabbins et des communautés. Les rabbins (*Rabbi* : maître), que les orientaux aiment mieux nommer *Hakam* (sage, docteur), recevaient jadis une sorte d'ordination, par imposition des mains ; ils sont maintenant accrédités par les recommandations d'autres rabbins autorisés. Ils ont la charge d'interpréter la loi, de résoudre certaines questions morales et religieuses, de prononcer les divorces, d'annuler quelques vœux et serments... On trouve encore des tribunaux rabbiniques, dernier vestige des antiques sanhédrins, mais combien déchus, sauf dans les juiveries orthodoxes, de leur ancien pouvoir.

Ces autorités ont juridiction au spirituel, comme interprètes de la Torah. Mais ce peuple de pontifes, point du tout clérical, aime, pour tout le reste, se gouverner lui-même. Les communautés, dirigées par leur président (le *Parness*) et les notables, administrent tout ce qui regarde les œuvres de charité, les conditions extérieures du culte. Jadis elles s'arrogeaient de prononcer des excommunications, des peines corporelles et pécuniaires [1].

1. *Yore dea*, 334, note que tout cela n'est plus en usage, en raison des lois des nations. Les modernes se soumettraient-ils, comme Uriel Dacosta, à la fustigation et autres humiliations ?

Bien des israélites, d'esprit juridique et administratif, réclament en outre des organes hiérarchiques qui assureraient l'unité en chaque nation, et une autorité centrale et unique, qui dirigerait le judaïsme universel. Leurs vœux ne tiennent pas compte de l'expérience des siècles. Le Grand Sanhédrin, le Patriarche et autres organes de gouvernement unique, ont disparu sans espoir de restauration.

Les consistoires nationaux et le grand rabbin leur chef, là où ils existent, suivant le type napoléonien, n'exercent guère plus qu'une primauté d'honneur. Les conférences rabbiniques, tentées en Allemagne et en Amérique, ont vu leurs décisions assez peu suivies.

Y aurait-il en Israël crise de l'autorité ou relâchement de l'unité ? Non ! Israël a conscience que son unité réelle, attestée par un profond sentiment et de belles œuvres de solidarité, et, encore plus, par une suffisante conformité dans les croyances et les pratiques, ne repose pas sur l'autorité ou le prestige de quelques hommes : elle se fonde essentiellement sur la Torah, torah écrite et torah orale, lettre immobile et tradition vivante : l'une et l'autre se sont toujours imposées aux générations, les liant et les marquant au sceau du même esprit, les façonnant aux mêmes formes de vie.

CHAPITRE V

RÉMUNÉRATION ET PRINCIPES DE MORALITÉ

Je crois d'une foi parfaite que le Créateur, béni soit-il, récompense ceux qui gardent ses commandements et punit ceux qui transgressent ses commandements (*Article* 11).

Albo a fait de cet article le second de ses fondements de la foi juive ; il se présente, en effet, comme la base de la moralité, et par l'affirmation des rétributions divines, et par les principes directeurs et régulateurs des actes humains, qu'il implique : péché ou mérite, et donc responsabilité et liberté.

Liberté.

Les théoriciens du Judaïsme, plus ou moins frottés de philosophie, tant anciens que modernes, insistent énormément sur cette idée que leur religion met à la base de toute sa théorie morale la revendication pour l'homme d'une entière liberté. Ils démontrent son existence, s'efforcent de la concilier avec la Toute-Puissance et la Prescience divines ; ils expliquent

comment l'homme reste libre devant les sollicitations de ses passions.

Les livres saints les plus anciens sont moins empressés à faire des théories sur ces vérités : elles sont sous-entendues dans les promesses et les menaces, que Dieu adresse à son peuple, supposé donc responsable. Les livres plus récents, sans doute sous des influences grecques, affirment l'existence du libre arbitre : « Au commencement le Seigneur a créé l'homme, et il l'a laissé dans la main de son conseil » (*Ecclésiastique*, XV, 14). On cite souvent le mot d'Aqiba : « Tout est déterminé, mais la liberté est donnée » (*Abot*, III, 15) ; ou la sentence encore plus significative : « Tout est dans la main de Dieu, sauf la crainte de Dieu » (*Megilla*, 25a) ; ou « A la naissance de l'homme, Dieu détermine s'il sera fort ou faible, sage ou idiot, riche ou pauvre, mais non s'il sera pieux ou méchant » (*Nidda*, 16b).

Pouvoir illimité de cette liberté pour le bien comme pour le mal : l'un et l'autre sont à sa discrétion. On veut donner à l'homme une confiance absolue en ses propres forces ; il sera lui-même l'artisan de son innocence ou de sa culpabilité, de son bonheur ou de son malheur. Aucune trace des deux principes, si énergiquement en relief dans la théologie chrétienne : nécessité de la grâce divine, même dans une nature intacte, pour accomplir ordinairement le bien et faire son salut ; péché originel, qui a blessé l'homme en ses puissances physiques et morales et lui rend plus indispensables les secours d'en haut : On a disserté dans le Judaïsme sur le péché d'Adam et ses conséquences

de mort, mais on n'admet pas qu'il ait infecté toute l'humanité ; au contraire la tendance, de plus en plus dominante, est d'affirmer le caractère entièrement personnel du péché. « L'âme, que tu m'as donnée, dit chaque matin à son Dieu l'israélite, est pure... »

Cependant on trouve dans la pensée juive une conception, qui correspond à la doctrine du péché originel : c'est celle des deux *Yeçer*, mot intraduisible, qu'on peut rendre par instinct ou penchant, l'instinct mauvais et l'instinct bon : vue très ancienne, dont on découvre des racines dans la littérature antérieure au christianisme. Dieu, en le créant, met dans l'homme ces deux principes : ainsi tout est l'œuvre de la Toute-Puissance divine ; c'est parce qu'il infusa en Adam cet instinct mauvais que le péché fut possible (*Genèse, R,* VI, 6).

Créant en l'homme ce penchant, — aux origines de la théorie, on ne connaissait que le mauvais, — Dieu ne l'a-t-il pas induit, et souvent acculé, au péché ? Car on sait toute la puissance des passions inférieures et de la tentation : ne pervertissent-elles pas la liberté de l'option ? Cette conscience du préjudice, causé à l'homme par l'introduction de ce principe ruineux, se fait jour en certaines sentences naïves : le Créateur se repent d'avoir produit en sa créature cette cause de chute ; on compare le penchant mauvais au péché (*Berakot*, 61a), on l'assimile à Satan, à l'ange de la mort, accusateur et homicide (*Baba batra*, 16a).

Mais ordinairement on s'arrête peu à ces considérations ; l'optimisme foncier du Judaïsme prend le dessus ; on ne voit plus dans cette

coexistence des deux principes opposés que la formule et la garantie d'un libre arbitre parfait, indifférent au bien et au mal et capable de l'un et de l'autre. La théologie chrétienne, au contraire, voit dans la possibilité de pécher une infirmité de notre nature et elle tend à concevoir la liberté, suivant le type suprême de la liberté divine, — *beata necessitas boni.* Par ailleurs le Judaïsme affirme qu'il est au pouvoir de tout homme de soumettre l'instinct mauvais et d'assurer le triomphe et la prédominance du bon, de transformer le mauvais en bon ; pour cela il dispose des moyens établis par Dieu : avant tout l'étude de la Torah, puis les bonnes œuvres :

Bienheureux sont les israélites ; quand ils s'occupent à l'étude de la Torah et aux œuvres de charité, l'instinct est livré à leur pouvoir et eux ne sont pas livrés au pouvoir de l'instinct (*Aboda zara*, 5 b),

Quelques-uns, surtout plus récemment, recourent aux moyens ascétiques ; enfin, arme souveraine, on recommande la prière : nous trouvons, dans le rituel de la Synagogue, surtout pour la fête de l'Expiation, de belles oraisons, certaines fort anciennes, dirigées à cette fin :

au réveil : « Ne me livre pas au péché, à la tentation, au mépris et incline mon penchant, pour qu'il te serve ; éloigne-moi de l'homme mauvais, attache-moi au penchant bon » ;

avant le sommeil : « Ne me livre pas au péché, ni au crime, ni à la tentation, ni au mépris ; que domine en moi le penchant bon, et que ne domine pas en moi le penchant mauvais » (*Berakot*, 60b).

On conçoit donc l'utilité d'une assistance divine ;

on croit qu'elle est assurée aux justes : « Celui qui s'efforce de marcher dans la voie du bien obtient l'aide du ciel » (*Sabbat*, 104a).

Péché et bonnes actions.

Donc liberté parfaite et partant responsabilité entière. Sur ce point le Judaïsme a marqué un progrès sur les conceptions antiques : autrefois on considérait comme péché toute infraction à une loi divine, qu'elle fût volontaire ou non, le fait d'une ignorance invincible ou de l'inattention ; et la loi sacerdotale prévoit des sacrifices pour ces manquements, qui ont blessé la sainteté, envisagée d'un point de vue matériel et formaliste. La prédication prophétique avait beaucoup atténué et corrigé ces notions étroites et mis l'accent sur le côté moral, par opposition au cérémoniel : seules comptent désormais la justice, les dispositions du cœur. Le rabbinisme accentue cette tendance, en insistant sur la nécessité de l'intention, la *Kawana* : toute inadvertance supprime ou diminue la culpabilité (*Sanhedrin*, IX, 2) ; inversement, les actes religieux ne prennent toute leur valeur, ne sont de valides accomplissements de la loi, que dans la mesure où ils comportent une intention actuelle (*Cheqalim*, III, 7) : tous principes, que l'on formule d'un mot, souvent répété : « Le Miséricordieux requiert le cœur. »

Par suite le péché est conçu comme une violation, pleinement consciente et volontaire, des lois divines ; comme tel il est essentiellement une révolte contre Dieu : on dit qu'il chasse du

monde la Chekina ; il corrompt la création, représente pour l'homme une déchéance. Tout le judaïsme, à la suite des derniers livres de l'Ancien Testament, admet également la réalité et la culpabilité des péchés purement intérieurs ; intention de commettre une faute, une injustice (*Baba meçia*, III, 12) ; désirs impurs, conviction même erronée, que l'acte posé est mauvais (*Kelim*, XXV, 9) ; la pensée seule suffit à souiller (*Kelim*, XXVI, 8, 9) ; réciproquement résister à un mauvais désir est méritoire (*Qidduchim*, 39b, 40a).

Faisant pendant au péché, voici l'idée ou plutôt le mot de *Miçwah* (commandement) : doctrine jamais exposée mais insinuée dans l'expression courante : faire une *miçwah* : cela veut dire, non seulement accomplir un précepte divin, mais surtout faire une bonne action, qui entraîne un mérite : donner l'aumône, coopérer à une circoncision, tout au moins en assistant au banquet qui suit, accompagner un mort, consoler les personnes en deuil, tout cela c'est faire une *miçwah*.

Mérite, Rétribution.

On voit combien l'idée de mérite ou de démérite, et par suite de rétribution, est toujours comme sous-entendue et présente à la pensée. C'est, en effet, une de ces idées simples et premières, dont le sens moral ne peut se passer ; elle est corrélative à la conviction que Dieu règne dans la justice. Les livres de l'Ancien Testament, l'enseignement des rabbins, les

formules de prières n'ont jamais cessé d'inculquer et de rappeler au Judaïsme ces notions indispensables. Les diverses parties de la Torah, les prédications des prophètes sont remplies de promesses et de menaces : à la fidélité du peuple à la loi divine, à sa sainteté est attachée sa prospérité ou son malheur : « afin que tes jours se prolongent dans la terre que le Seigneur t'a donnée » ; les livres historiques expliquent par ce principe les calamités et les victoires nationales. Jérémie et Ezéchiel ir sistent davantage sur le côté individuel de la rémunération : chacun est puni ou récompensé uniquement pour ses actions propres. Cependant le point de vue national continue à dominer ; naturellement le caractère collectif de la récompense ou de la punition supposent qu'elles revêtent plutôt une forme temporelle et terrestre, même pour les individus.

Ces conceptions survivent encore. Les Juifs croient qu'aucune action ne reste sans une rétribution correspondante et strictement proportionnelle : « Chacun suivant sa mesure reçoit sa mesure » (*Sota*, I, 5), répète-t-on souvent : cette règle de la *Middah*, « mesure pour mesure », ils l'appliquent à tout et en tout, non sans quelque exagération et indiscrétion [1]. Ils comptent aussi toucher cette rémunération dès ici-bas, et donc plutôt sous des espèces matérielles : instinctivement ils reviennent aux conceptions des amis de Job, qui voyaient en tout mal une punition et inversement : « Pas de mort sans

1. MONTEFIORE, *Beginnings*, p. 56, s'indigne contre ces « idées misérables ».

péché, pas de châtiment sans crime » (*Sabbat*, 55a) ; on raconte à l'appui mainte histoire, comme celle de Rab Huna, modèle d'honnêteté, qui subit de grandes pertes pour une légère injustice (*Berakot*, 5b, rappelé par Albo, *Iqqarim*, IV, 5, 6) ; et ne récite-t-on pas deux fois le jour, au Chema, les promesses et menaces divines, d'ordre tout temporel (*Deutéronome*, XI, 13-22) ?

Cependant les malheurs nationaux, les détresses individuelles, qui ne manquèrent pas de les suivre, ou plus généralement l'inévitable problème de l'insolent bonheur des impies et des souffrances des justes, ainsi que le développement des doctrines eschatologiques, amenèrent à un sens plus exact de la réalité : on comprend qu'il est nécessaire et salutaire d'ajourner les échéances, en matière de rémunération morale ; que la véritable et définitive rétribution est réservée au domaine de l'au-delà : « Aujourd'hui, c'est le temps d'accomplir les commandements, à demain d'en recevoir la récompense » (*Erubin*, 22a) ; on va même jusqu'à dire : « La récompense des mérites — *miçwah* — n'est pas pour ce monde » (*Qidduchin*, 39*b*) : paroles prudentes de résignation et de consolation !

De ce biais, facile est la solution du scandaleux problème : si les impies sont heureux ici-bas, c'est en compensation de leurs bonnes actions, car plus tard il n'y aura pour eux que châtiments (*Taanit*, 11a et ailleurs). De même les souffrances, que supportent les justes, apparaissent, soit comme une punition, la seule qui puisse les atteindre, de leurs fautes, soit comme une épreuve, un « châtiment d'amour », que

Dieu leur envoie, pour sonder leur fidélité et accroître leurs mérites (Maïmonide, *Guide*, III, 24 ; *Iqqarim*, IV, 13, cite *Berakot*, 5a). Thèse qu'on illustre par des exemples : ainsi Dieu montre à Moïse la récompense, donnée à Aqiba pour ses mérites dans l'étude de la Torah : c'est d'avoir, après son martyre, sa dépouille pendue à l'étal d'un boucher (*Menahot*, 29b).

Malgré ces insistances sur les rémunérations futures, l'esprit juif renonce difficilement aux salaires terrestres ; il essaie de combiner les deux en cette formule, familière aux commentateurs de la loi, et passée dans les prières quotidiennes : « Il y a telles bonnes actions, dont on perçoit l'intérêt ici-bas et dont le capital est réservé pour le monde à venir » (*Pea*, I, 1) ; et Albo concilie tous les points de vue : « il y a trois temps pour la récompense du juste : ici-bas, le siècle à venir, et les jours du Messie, après la résurrection » (*Iqqarim*, IV, 31).

De toute façon, une bonne partie de la rétribution est différée ; et à ce sujet la foi juive a construit tout un système d'équivalences et de comptabilité courante, qui porte bien la marque de son esprit concret et calculateur.

Chaque bonne action produit une *zekout* ; le mot signifie primitivement pureté, puis il prend le sens de mérite : on a acquis le droit à une certaine récompense, droit qui est porté au crédit de l'intéressé, soit pour lui obtenir plus tard une récompense, soit pour balancer un démérite et enlever la peine encourue (*Sota*, III, 4). En outre, — et par là le Judaïsme se rapproche de la belle doctrine chrétienne de

la communion des saints, — cette valeur n'est pas strictement personnelle : elle peut être appliquée à des frères de sang ou de foi et leur attirer soit une faveur céleste, soit une décharge de peine : innombrables les fruits salutaires des mérites des patriarches, combien de fois on mentionne dans les prières le « lien d'Isaac » sur le bûcher ! Mais, comme cette vérité ne doit pas porter au relâchement dans l'activité morale, on rappelle qu'il est nécessaire d'acquérir des mérites pour soi-même.

Inversement, tout péché produit, suivant le mot employé par Maïmonide (*Pénitence*, III, 1), des *Awonot*, une culpabilité, un démérite, l'imputation d'un châtiment proportionnel à la gravité de la faute, — mesure pour mesure. Même les fautes les plus légères souillent et entraînent une punition.

Poussant jusqu'au bout la logique du système, on a imaginé le livre de vie, ou livre du souvenir, ou bien encore livre des mémoires de Dieu, où sont inscrits tous les actes des hommes et aussi leurs intentions, — leur doit et avoir au chapitre des rétributions : thème fécond pour les prédicateurs : ils ne se sont pas privés de l'exploiter sans mesure, nous renseignant sur le nombre de ces livres, la qualité des secrétaires, qui le tiennent à jour, les divers temps où l'on établit le bilan... Données, qui, dans leur ensemble, sont passées dans la liturgie officielle ; on les rappelle surtout au nouvel an et en la fête de l'Expiation, jour où le livre du souvenir est scellé pour toute une année, pour la vie et pour la mort (*Hagiga*, 15a ; *Roch hachana*, 16b...).

Pénitence.

Les croyances sur la rémunération sont complétées par les notions sur la pénitence : doctrine également authentiquement juive et profondément enracinée dans tous les esprits, tant soit peu religieux. Comment supprimer les fruits amers du péché et détourner la colère de Dieu ?

Avant la ruine du Temple, on avait les divers sacrifices, surtout la grande solennité de l'Expiation ; et les docteurs croient que ces rites effaçaient les péchés. Mais maintenant, plus de sacrifices, comment les remplacer ? On propose bien des succédanés : le mérite des bonnes actions (*Yoma*, 23a) ; la prière, l'étude de la loi, les œuvres de miséricorde, aussi efficaces que les offrandes au Temple (*Baba batra*, 9a) ; on indique encore la mort et les souffrances envoyées par Dieu à titre de châtiment (*Mekilta*, 76a) et certains y joindront, mais dans un esprit d'ascétisme très peu juif, les jeûnes et pratiques de pénitence (*Berakot*, 17a et 5a). Les vrais moyens restent encore la fête de l'Expiation, continuée en dehors du Temple, et, par dessus tout, la pénitence, condition nécessaire pour que les autres mesures sortent leur effet : sans elle Kippour même reste stérile (*Yoma*, VIII, 8, 9).

Le mot et la doctrine de la pénitence tiennent une grande place dans la littérature et dans la conception religieuse juive de tous les temps : élément essentiel, une des trois bases du monde, produite par Dieu avant la création (*Pesahim*, 54a).

Qu'est-ce que cette pénitence ? Suivant l'éty-

mologie du mot hébreu *(techouba)*, elle est le retour de l'âme à Dieu, le passage de l'iniquité à la justice, en un mot la conversion. C'est à cette fin que sont ordonnées toutes ses parties : la confession, le remords, honte et ferme propos, la réparation du tort commis au prochain, les supplications adressées à Dieu [1].

La confession consiste à reconnaître sa faute et à la proclamer devant son juge céleste (*Jer. Taanit*, 65d) et aussi devant les hommes. Pour mieux obtenir ce résultat, la liturgie synagogale multiplie les confessions générales, ou aveux génériques de tous les péchés qu'on aurait pu commettre :

Nous avons commis des fautes, des perfidies, des larcins ; nous avons calomnié ; nous avons perverti notre prochain et l'avons excité au mal ; nous avons été présomptueux et violents ; nous avons forgé des mensonges et conseillé le mal ; nous avons nié la vérité et proféré des injures ; nous avons été rebelles envers toi, blasphémateurs, sourds à ta volonté ; nous avons été pervers, iniques, oppresseurs et endurcis ; nous avons agi méchamment ; nous avons égaré notre prochain et fait des abominations ; nous avons erré et induit les autres à l'erreur.

On prie ensuite Dieu de pardonner les péchés volontaires et les autres, impudicités, fraudes, confession insincère, propos impurs, violences...

Ces énumérations peuvent attirer l'attention sur les péchés, qu'on a commis et dont on aurait perdu le souvenir : on est ainsi incité à les

1. Exposition d'après Maïmonide, *Pénitence* ; et Albo, *Iqqarim*, IV, 25-28, qui condensent la doctrine reçue ; on la trouve aussi dans les livres modernes d'instruction religieuse.

regretter. Quand il a péché, un israélite doit se confesser en cette manière :

Moi, un tel, j'ai péché, transgressé, commis l'iniquité contre Dieu ; j'ai agi ainsi et ainsi ; et c'est pourquoi je me repens et j'ai honte de mon action ; et je n'y retomberai jamais plus (formule de Maïmonide, *Pénitence*, I, 1).

Bien entendu, cette accusation doit être faite de plein cœur, avec ferme propos et dans la résolution d'éviter le péché et ses occasions, sincérité, qui est attestée par la conduite (*Yoma*, 86b, 87a) ; sinon la pénitence est vaine : ainsi celui qui voudrait se purifier, tout en gardant en main un reptile immonde : toutes les eaux de l'univers n'arriveraient pas à laver sa souillure (*Taanit*, 16a).

Un bon israélite aimera à renouveler souvent sa confession, avant son sommeil, surtout à l'heure de la mort ; avant de le lapider, on engage le condamné à dire sa confession, qui lui donnera part au siècle à venir ; et s'il ne sait pas, qu'il dise : « que ma mort soit expiation de tous mes péchés » (*Sanhedrin*, VI, 2).

A la confession se doit joindre la prière, pour implorer le pardon divin : les docteurs veulent qu'elle soit accompagnée de larmes et de cris ; mieux encore si on la féconde par l'aumône. Pratique recommandée : changer de nom, pour exprimer le changement de cœur et de conduite. Enfin, pour produire tous ses effets, la pénitence doit être inspirée par l'amour, non par la crainte.

Mais, vains seront tous ces actes, s'ils ne sont pas précédés par la réparation des fautes commises contre le prochain : Dieu pardonne les

offenses qu'il a reçues ; il ne dispense pas de réparer les torts faits à son frère, et de l'apaiser en lui demandant pardon (*Yoma*, VIII, 9 et 87a).

On a pleine confiance dans l'efficacité de la pénitence : innombrables les sentences rabbiniques sur ce point :

Alors que les flèches de l'archer ne dépassent point quelques pas, la pénitence atteint le trône de gloire » (*Pesiqta R. Kahana*, 163b).

Les mains du Saint, béni soit-il, sont étendues de sous les ailes des animaux (qui soutiennent le trône), pour recevoir les pénitents et les préserver de la justice rigoureuse (*Pesahim*, 119a).

Albo va jusqu'à dire qu'elle convertit les crimes en bonnes actions (*Iqqarim*, IV, 25).

Y a-t-il des péchés irrémissibles avec une sincère pénitence ? Le Judaïsme n'admet guère l'impossibilité du pardon ; il suffit de se convertir une heure avant la mort (*Abot*, II, 10) ; et on raconte l'histoire de ce Rabbi Eleazar ben Dordaia, qui avait couru toutes les prostituées de l'univers, à qui au dernier moment, une larme mérita le siècle à venir (*Aboda Zara*, 17a). On peut opposer diverses sentences qui refusent le pardon à tel ou tel péché ; a vrai dire, aucun en soi n'est inexpiable, même l'apostasie ; mais il est des âmes tellement endurcies qu'elles sont incapables de pénitence, ou que Dieu leur ferme ce moyen de salut :

Celui qui induit beaucoup d'hommes au péché ne trouvera pas l'occasion de faire pénitence (*Abot*, V, 18).

Le Seigneur tient l'impie loin de la pénitence (*Yoma*, 87a).

Le bénéfice de la pénitence est surtout accordé au peuple élu : « Bienheureux êtes-vous, israélites, qui serez purifiés par votre Père, qui est aux cieux » (*Yoma*, VIII, 9). Il ne semble pas que cette porte soit close aux gentils : on leur connaît bien des voies pour leurs recours en grâce ; le jour de l'Expiation, on lit Jonas, si consolant pour les idolâtres ; et aux jours de pénitence, on doit rappeler l'exemple de la pénitence de Ninive (*Taanit*, II, 10).

Les théoriciens modernes, et quelque peu modernistes, du Judaïsme n'insistent pas moins sur la pénitence, mais dans un sens tout humain : ce n'est pas attendre le pardon divin, mais changer sa conscience ; ce n'est pas Dieu, qui doit modifier sa conduite ou ses desseins à notre égard, mais l'homme, qui se réconcilie avec lui-même ; apaiser la colère de Dieu signifie se rapprocher de lui, par le retour à une entière droiture dans les sentiments et les actions.

Morale désintéressée.

La doctrine de la rétribution tient une très grande place dans la pensée juive ; il serait injuste de passer sous silence une autre vue, qui vient compléter et corriger la précédente.

Les moralistes juifs ont voulu joindre les deux aspects : alors qu'ils ne se lassent pas de détailler les punitions qui attendent le pécheur et les récom-

penses réservées aux justes, ils nous avertissent, avec beaucoup d'insistance, que nos actions ne doivent pas être dirigées par ces considérations indignes, et que notre seul motif doit être l'amour pour Dieu et la soumission à sa sainte volonté [1].

Les vieux rabbins avaient proféré bien des sentences dans cet esprit :

Ne soyez pas comme des esclaves, qui servent leur maître en vue de recevoir une récompense ; mais soyez comme des esclaves, qui servent leur maître sans ce motif de la récompense : et que la crainte du ciel soit sur vous (*Abot*, I, 3).

Un autre rabbin introduit la même sentence par cette remarque :

Il est dit : Bienheureux celui qui craint le Seigneur et se complaît en ses commandements (*Psaume*, CXII, 1) : le texte dit : en ses commandements, non dans la récompense de ses commandements (*Aboda Zara*, 19a).

Nous savons aussi que le juste observe la loi pour l'amour de Dieu et pour le glorifier ; et la plus haute perfection est d'accomplir la loi, uniquement pour elle-même : principe qu'on ne manque pas de pousser à l'absurde :

« Mieux vaut une transgression, faite pour elle-même, qu'un commandement, accompli non pour lui-même [2]. » Mais aussitôt après, voici qui est mieux : « Que l'homme ne cesse de s'occuper à la loi et à la

1. Schechter, *Studies in Judaism*, p. 281.

2. R. Selomo ben Içhaq — Rachi —, explique, en son commentaire ; « cela veut dire, en vue du commandement ».

pratique des commandements ; s'il ne le fait pas pour eux-mêmes, à force de s'y livrer, il finira par les accomplir pour eux-mêmes » (*Nazir*, 23b).

La crainte du Seigneur est le commencement de la sagesse, ceux-là sont vraiment intelligents, qui observent sa loi (*Psaume*, CXI, 10) : il est dit ceux qui l'observent, c'est-à-dire, qui l'observent pour elle-même ; et il n'est pas dit : ceux qui observent, c'est-à-dire qui ne l'observent pas pour elle-même. Et quiconque l'observe, non pour elle-même, mieux vaudrait pour lui qu'il ne fût pas né (*Berakot*, 17a).

Dans le même esprit, Maïmonide déclare que :

toutes les données sur les récompenses et châtiments, soit ceux d'ici-bas, soit surtout ceux de l'au-delà, ne nous sont communiquées que pour nous engager à garder la loi : de même qu'on encourage à l'étude, les enfants par des friandises, les jeunes gens par de l'argent ou de beaux habits, les hommes par la perspective des honneurs... Il n'est pas question de récompense ou de punition. La seule rétribution est que Dieu aide celui qui observe quelques commandements, — et inversement —, afin de les aider à l'observation parfaite et, par là, les conduire au siècle à venir. C'est pour cela qu'il est dit (*Abot*, IV, 2) : La récompense du commandement est le commandement, et la peine de la transgression est la transgression [1].

Quelle aubaine pour les modernes théoriciens que ces sentences ! Ne sont-elles pas la pure expression de l'éthique Kantienne ? « L'idée d'un souverain bien accessible aux âmes et aux intelligences d'élite est contenue là en puissance [2] ». Et conclusion logique : la doctrine du

1. Commentaire de la Michnah, introduction au chapitre XI (X) de *Sanhedrin* ; voir aussi *Pénitence*, X.
2. J. Weill, *La foi d'Israël*, p. 143.

Judaïsme suppose que l'homme juste est uniquement guidé par la recherche du bien universel, la volonté de faire le bien pour le bien lui-même ; la première, elle a perçu les impérieuses dictées de l'impératif catégorique.

*
* *

Il est aussi dans cette conception morale un autre trait, qui agrée fort aux modernes, férus d'autonomie : c'est le caractère, tout naturaliste et humain uniquement, de cette doctrine, qui ne tient compte que de la liberté et lui attribue toute puissance et toute facilité pour le bien. N'ayant pas su, ou voulu, exploiter les données de l'Ancien Testament sur la chute originelle et ses conséquences, ils devaient croire en la bonté foncière de l'humanité, en l'intégrité de ses facultés morales. Ne sentant pas le besoin, ou l'indigence, d'un secours d'en haut, ils n'ont pas retenu les nombreux textes sacrés, qui font appel à l'assistance divine, confessent la malice de l'homme et son incapacité à se maintenir dans le devoir.

Ces principes devaient conduire à une attitude stoïcienne, qui ne manque pas de grandeur, mais qui favorise l'orgueil natif et se prépare de cruelles déceptions. Le jour où l'âme, avide de perfection, prend conscience de son infirmité, de son impuissance et de l'anarchie intime, qui paralyse ses élans généreux, lorsqu'elle réalise cette loi des membres, qui conspire contre la loi de l'esprit et que, sans appui, elle défaille sous le fardeau inerte de la loi, que faire ? Clamera-t-elle : « Qui me délivrera de ce corps de

mort ? » Mais tant que la perspective et l'assurance de la grâce divine ne sont pas révélées, ce cri n'est pas une solution, il retentit comme une imprécation désolée, désespérée devant l'inaccessible royaume de justice et de sainteté.

CHAPITRE VI

LE MESSIANISME

Je crois de foi parfaite en la venue du Messie, et bien qu'elle soit toujours différée, je compte chaque jour qu'il viendra. (*Art.* 12).

Les termes de cet article trahissent à plein toute l'immensité et aussi toute la difficulté de la foi messianique d'Israël, de cette espérance contre toute espérance, en son attente indéfiniment prorogée.

C'est une de ses croyances les plus caractéristiques, celle qui atteste le plus vigoureusement sa foi en sa destinée : aussi reste-t-elle dans tous les credos, même les plus modernistes [1]. Croyance d'apparence simple, à s'en tenir à la formule traditionnelle, mais qui embrasse tout un faisceau complexe d'aspirations, de sentiments, de convictions. En effet le Messianisme répond à deux préoccupations, provoquées par deux principes essentiels : Israël, l'élu divin

1. Albo se refuse à faire de cet article un des fondements de la foi juive ; il en est empêché par le souci de s'opposer au christianisme, dont le Messianisme est le pivot. Cependant il y voit une croyance, que tout fidèle de la loi de Moïse doit tenir : conséquence du principe de la rétribution (*Iqqarim*, I, 1, 15, 23 ; IV, 42).

pour une mission universelle de vérité et de justice, arrivera-t-il à remplir sa vocation, à établir le règne de Dieu ? Quand et comment peuples et individus, recevront-ils le juste salaire de leurs mérites et démérites, quand viendra l'ère de justice, impossible ici-bas ?

Primitivement et pendant longtemps les deux points de vue furent traités et exposés ensemble ; les voyants annonçaient qu'aux derniers jours l'oppression et les humiliations nationales feraient place au triomphe et à un âge de félicité ; le grand jugement en marquerait l'inauguration, jour terrible pour les impies, qui seront anéantis, jour de joie pour les justes, pour Israël, qui sera comblé de biens ; et autour de ces évènements principaux, on décrivait les diverses péripéties de la délivrance, de la restauration nationale, et de l'écrasement des ennemis ; on terminait par la résurrection et le renouvellement du monde.

Dans ces perspectives grandioses, trop universelles, l'individu nécessairement disparaissait, négligé ; par ailleurs l'ajournement continuel de ces temps de redressement reportait toujours plus loin les nécessaires rétributions, après lesquelles soupirent toutes les âmes justes, humainement impatientes de recevoir leur dû. Et ainsi on fut conduit à distinguer et dissocier les jours du Messie, en lesquels s'accompliraient les espérances nationales, et le siècle à venir, domaine des rémunérations individuelles : séparation parfois malaisée, car dans les descriptions traditionnelles, les deux grands aspects de l'immense tragédie, à la fois politico-religieuse et cosmique, apparaissaient intime-

ment coordonnés et mêlés. Mais maintenant, on rapproche de plus en plus, jusqu'à la toucher, c'est-à-dire après la mort de chacun, cette vie future, où l'on percevra ses créances de mérites ; et on ne souffre pas de voir s'enfoncer dans un infini lointain le rétablissement de la nation sainte, et encore plus loin, dans un au-delà mystérieux, les cataclysmes universels, préludes de l'ultime consommation.

Quels éléments retient cette doctrine messianique, ainsi modifiée dans son terme et sa signification ? Sur ce point les conceptions actuelles du Judaïsme sont tributaires des diverses formes, qu'a revêtues la prédication messianique, à travers les millénaires de son interminable histoire. Les livres de l'Ancien Testament nous offrent des pages, toutes remplies de l'annonce, plus ou moins détaillée, des temps nouveaux ; les auteurs d'Apocalypses apocryphes, — ce genre littéraire, si abondant aux environs de l'ère chrétienne, — ont pris, pour sujet habituel de leurs rêveries et de leurs compositions, ces drames retentissants, en s'étendant avec complaisance sur les bouleversements de l'univers, qui en forment le terrifiant décor ; enfin les rabbins de toutes les époques n'ont pu s'empêcher de disserter, souvent et longuement, sur ce mystérieux et passionnant avenir, et, bien qu'appartenant à une école fort différente, ils prolongent fréquemment les constructions des apocalypses ou suivent des lignes parallèles. Evidemment fléchissements et changements de directions sont inévitables, provoqués, soit par les controverses avec les chrétiens et la nécessité de combattre leur Messianisme, soit par les

progrès du rationalisme et les déceptions renouvelées, qui se multiplient au cours de la douloureuse histoire d'Israël. On tend de plus en plus à laisser tomber les points de vue trop extraordinaires, et aussi à ne se fonder que sur les textes scripturaires, à utiliser le moins possible les dits de la littérature rabbinique, souvent d'un merveilleux si étrange. Cependant ces vieilles haggadas ont été trop longtemps en circulation, trop souvent répétées par les prédicateurs, pour n'avoir pas laissé de traces dans les esprits : forcément on a conçu suivant leur affabulation les événements, auxquels on ne cesse de rêver.

Nous possédons, au reste, des critères pour savoir en quelle mesure ces représentations de la Haggadah sont restées dans les croyances : les chapitres sur ce sujet de Maïmonide (*Rois*, XI, XII) et des théologiens conservateurs, surtout les prières de la Synagogue.

A réunir toutes les données traditionnelles, les jours du Messie et les derniers temps comprendront une succession d'événements variés ils sont presque tous énumérés dans une des formes de la prière *Qaddich*, si souvent répétée dans la liturgie :

Glorifié et sanctifié soit le nom du Seigneur, qui renouvellera le monde, vivifiera les morts, délivrera les vivants, reconstruira la ville de Jérusalem, achèvera le Temple saint et précieux, extirpera le culte étranger de la terre, introduira le culte de son nom en son lieu. Qu'en sa gloire, son éclat et sa magnificence domine son règne, qu'il amène le terme du règne de son Messie et qu'il rachète son peuple, dans votre vie et dans vos jours et dans les jours de toute

la maison d'Israël, aussitôt et dans un temps proche...

On voit que les évènements de la fin peuvent se répartir en deux catégories, l'une concernant la restauration d'Israël, l'autre, — celle de l'eschatologie universelle, — intéressant tous les hommes, ou, dans les perspectives particularistes, les nations ; sans nous préoccuper de l'ordre à garder entre les diverses péripéties, ordre variable suivant les auteurs, nous ne nous attacherons ici qu'à la première série, la seule vraiment messianique. L'une et l'autre du reste est ordonnée à l'avènement du Royaume de Dieu : conception qui a pris, dans la pensée juive, une place de plus en plus prépondérante.

Avènement du Royaume des cieux.

Nous savons que l'homme a été créé pour reconnaître et procurer le règne de Dieu ; ce règne est encore fort incomplet, puisqu'il est reçu par un seul peuple. Mais on espère que viendra un temps où le règne de Dieu sera reconnu par tous les habitants de la terre : ce sera vraiment alors le royaume des cieux ; comme il ne fera que succéder au règne, déjà commencé et donc actuel, bien que partiel et incomplet, on peut dire qu'il apparaîtra, qu'il se manifestera.

Comment ? On peut concevoir deux modes de cette manifestation : forme la plus universelle et spirituelle, il n'y aura plus d'idolâtres ni d'impies sur la terre, tous prieront l'Unique et lui obéiront ; forme plus particulariste, ce règne

sur les âmes s'accompagnera d'une hégémonie temporelle d'Israël, qui dominera sur les autres nations, en une théocratie mondiale. Les deux conceptions étaient rarement séparées dans l'attente des docteurs anciens ; aujourd'hui les prières ont habitué les esprits à la perspective plus large et désintéressée : ainsi la deuxième partie du Alenou, qui clôture les services :

Aussi nous espérons en toi, Yah, notre Dieu, pour voir promptement la magnificence de ta face, pour faire disparaître les idoles de la terre, et les faux dieux seront complètement détruits ; pour restaurer le monde par le règne du Tout-Puissant, et tous les enfants des hommes invoqueront ton nom ; pour ramener à toi tous les méchants de la terre, tous les habitants du monde reconnaîtront et sauront. Car tout genou se courbera devant toi, toute langue jurera par toi... Et ils recevront sur eux le joug de ton règne, et tu règneras sur eux à jamais et à jamais. Car c'est à toi qu'appartient le règne et tu règneras dans la gloire pendant les siècles des siècles.

Les modernes retiennent volontiers l'idée du royaume du Dieu, à quoi souvent ils ramènent tout le Messianisme ; il va de soi qu'ils laissent tomber le point de vue national, ne gardant que la manifestation universelle, dans la justice et dans la paix, de la souveraineté divine. Cependant le sentiment général, orthodoxe et traditionnel, ne sépare jamais l'établissement du règne de Dieu de la restauration et de la domination mondiale d'Israël: Dieu règnera à Sion, devenue capitale du monde.

Rédemption et restauration d'Israël.

Le peuple élu est maintenant dispersé par le monde, il fut longtemps soumis à une servitude honteuse ou à des opprobres encore plus avilissants ; ils est nécessaire qu'il soit rétabli dans sa dignité de nation souveraine et reconstitué dans la terre sainte, promise aux patriarches, terre consacrée, la seule où Dieu puisse fonder le centre de son empire : c'est le premier acte du drame messianique, la rédemption d'Israël. Comme l'espérance de la rédemption, — ou de la consolation, suivant l'autre terme consacré, — a soutenu les pieux israélites, au milieu des tribulations ! Espérance et aussi article de foi, un des pivots de la religion juive ; deux fois le jour on invoque Dieu, comme rédempteur : « Vois notre misère et prends sur toi notre querelle, et rachète-nous prochainement à cause de ton nom ; car tu es un rédempteur puissant. Béni sois-tu, Seigneur, rédempteur d'Israël. »

Rédemption assurée par de nombreux gages : entre autres le rachat de l'Egypte ; on le rappelle après la récitation du Chema, afin de se confirmer en l'attente du rachat dernier (*Pesahim*, X, 6) ; comme les autres prophéties, celle-là aussi, ne manquera pas de se réaliser : et à cette pensée, R. Aqiba rit, alors que ses compagnons se lamentent sur les ruines du Temple (*Makkot*, 24b [1]).

1. En ce sujet les textes surabondent : on ne peut en transcrire que de rares spécimens.

Cette certitude de la rédemption se fonde, en outre, sur cinq motifs : les épreuves que supporte Israël, pareil à l'olive, qui doit être pressée pour donner son huile ; la pénitence, condition indispensable ; la miséricorde de Dieu ; les mérites des pères et des mères ; la prédestination divine (*Deutéronome, R,* III, 25). Si le rachat est une grâce, il dépend aussi de l'effort du peuple, de sa fidélité à la loi, de ses bonnes œuvres ; il pourrait donc le hâter : « Si Israël observait les préceptes, la rédemption viendrait aussitôt », assurait R. Siméon ben Johaï (*Sabbat,* 118b) : et combien de pieux israélites souffrent pour faire avancer le bienheureux jour !

Jour mystérieux : est-il lointain ou proche ? Les anciens se plaisaient à calculer la date de cette échéance inespérée ; ils en décrivaient les signes précurseurs ; la Cabbale appliqua à ces supputations toute l'ardeur de son inquiète curiosité, ainsi que les méthodes étranges de ses divinations mathématiques. Les modernes se sont ralliés à la réserve de certains rabbins anciens, qui s'interdisaient ces prévisions et condamnaient les « calculateurs du terme » (*Sanhedrin,* 97b).

La restauration d'Israël comprend des événements essentiels, que la pensée juive n'a pas cessé de retenir, et des traits qu'elle a plus ou moins négligés, soit parce qu'accessoires, soit parce que moins intéressants dans les circonstances actuelles.

Elément premier et capital : le retour de l'exil. Depuis les temps de la captivité de Babylone, les fidèles avaient pris l'habitude, dans les psaumes et les cantiques, de supplier Dieu

de ramener les captifs ; pareil sentiment dans le dernier mot du repas pascal : « l'an prochain à Jérusalem » ; et répété en tant de prières, plusieurs fois le jour :

Sonne de la grande trompette pour notre affranchissement, et élève l'étendard pour rassembler notre dispersion ; et rassemble-nous des quatre ailes de la terre : béni sois-tu, Seigneur, qui rassemble les dispersés de son peuple Israël. (10e *bénédiction*).

Le retour de l'exil est donc une partie de l'espérance nationale ; mais on ne rappelle plus guère les développements des rabbins sur ce thème, les signes et le mode de ce retour, qui s'effectuera en continuels miracles, comme la sortie d'Egypte. On se contente de rêver au prodigieux cortège ; et tous les ans, quand retentit, à l'entrée de l'automne, la rauque trompette symbolique, les pieux israélites n'y saisissent-ils pas à la fois un appel à la pénitence et un premier signal du retour ? Le terme de cette rentrée ne peut être que la Palestine : aussi tout cœur juif tressaille-t-il à l'évocation de l'*Ereç* (terre) *Israël* ; et la fermeté de cette espérance n'est-elle pas aussi manifestée par le Sionisme, qui n'a voulu pour foyer national que le sol de l'antique promesse ?

Le retour de l'exil inaugure l'âge d'or de la félicité messianique : terre sainte transformée, agrandie et surélevée, dotée d'une fertilité prodigieuse, ses habitants vivant dans la paix et les délices : exploitation trop littérale et matérielle de quelques textes prophétiques, que les historiens qualifient sévèrement :

A supposer qu'on dût prendre à la lettre la transfiguration de la nature, elle n'était dans les Prophètes qu'une conséquence de l'innocence reconquise, et un renouvellement embelli du cadre, où avait été placé le premier homme... Or on ne voit pas que les rabbins aient compris ce rapport. Sauf une ou deux exceptions très remarquables, ils ont donné libre carrière à leur imagination, grossissant comme à plaisir les descriptions déjà si extraordinaires, que leur outrance même avertissait de ne point tout prendre à la lettre. Ce sont là débauches d'esprit sans agrément de style, divagations sur l'île des plaisirs, ennuyeuses parce qu'elles sont sérieuses, pénibles au lecteur étranger, parce que ce sérieux vient de l'immense orgueil qui rendait plausibles à Israël toutes les extravagances ordonnées à sa gloire [1].

Les modernes, à la suite de Maïmonide, croient à l'avènement d'une période de prospérité, d'abondance et de luxe, mais dans des limites moins prodigieuses : on n'admet plus de modification dans l'ordre naturel, une sorte de nouvelle création, et on entend symboliquement l'oracle d'Isaïe (XI, 6 sqq.) : Le loup habitera avec l'agneau et le léopard avec le chevreau... On s'en tient à la sentence des sages : « La seule différence entre les jours du Messie et le temps présent est dans l'indépendance d'Israël » (*Berakot*, 34b).

Cependant les descriptions haggadiques sont encore répétées en certaines prières ; les prend-on pour de purs symboles ? Ainsi on dit à la Pentecôte :

Une joie parfaite, un bonheur constant règneront

1. M.-J. Lagrange, *Le Messianisme chez les Juifs*, Paris, 1909, p. 195.

dans la ville de Jérusalem, quand elle recevra les exilés. La majesté de Dieu la couvrira jour et nuit, il y disposera sa chambre nuptiale éclatante de gloire, formée de nuées splendides, transparentes comme cristal. Pour chaque élu il dresse une tente. En des trônes d'or fin, élevés de sept degrés, siègent les justes devant le Maître de la création... gloire ineffable... Alors ce seront les jeux, la lutte entre le Leviathan et le taureau des hautes montagnes... Mais le Seigneur saisira son glaive colossal, les dépècera et disposera le banquet pour les justes ; assis à des tables de jaspe et d'escarboucle, près de rivières, qui roulent des ondes balsamiques, ils boiront dans des coupes précieuses le vin exquis, conservé pour eux depuis la création.

En cette exaltation de la terre sainte, la reconstruction et la transfiguration de Jérusalem tiennent la première place ; il n'est pas de coudée humaine qui puisse mesurer ses dimensions, il n'est pas de pierres assez précieuses pour les édifices de cette capitale du royaume des cieux, où Dieu, en personne, résidera ; naturellement le Temple sera également rebâti avec magnificence. Il est probable qu'aujourd'hui on s'intéresse moins à ces détails merveilleux, et pour une bonne part symboliques, mais on croit à l'accomplissement de cette restitution, et c'est un devoir de prier, tous les jours et souvent, celui qui rebâtit Jérusalem.

Et en Jérusalem, ta ville, tu reviendras en miséricorde ; et tu habiteras au milieu d'elle, comme tu l'as promis. Bâtis-la en nos jours, en édifice éternel ; et dresse bientôt en elle le trône de David. Béni sois-tu, Seigneur, qui bâtis Jérusalem. (*Bénédiction* 14e).

Puissent nos yeux voir ton retour à Sion en miséricorde : béni sois-tu, Seigneur, qui ramène sa Chekina à Sion *(Conclusion des dix-huit bénédictions)*.

Prends en pitié, Seigneur, Israël, ton peuple ; et Jérusalem, ta cité ; et Sion, le séjour de ta gloire ; et le règne de la maison de David, ton Messie ; et la maison grande et sainte, sur laquelle fut invoqué ton nom... et bâtis Jérusalem, la ville sainte, bientôt, dans nos jours : béni sois-tu, Seigneur, qui bâtit Jérusalem dans sa miséricorde. *(Prière après les repas.)*

En ce cadre de splendeur, Israël reprend sa vie nationale, politique et religieuse.

Il est de nouveau une nation souveraine, régie par des rois, qui sont, ou Dieu lui-même, ou le roi-Messie, suivant la conception la plus ordinaire. Mais, à vrai dire, on donne assez peu de détails sur la constitution et la vie politique de l'Israël messianique : en ces temps de paix et de justice, où la lumière divine sera sur tout homme, la rigueur apparaîtra moins nécessaire des dispositions législatives précises. Cependant on continue de prier :

Rétablis nos juges, comme à l'origine ; et nos conseillers, comme au début. Et éloigne de nous soupirs et gémissements, et règne sur nous, toi seul, Seigneur, en amour et miséricorde ; et rends-nous justes par le jugement : béni sois-tu, Seigneur, ô roi, qui aimes la justice et le jugement (11e *bénédiction*).

La communauté religieuse sera, elle aussi, restaurée. Dieu résidant au milieu de son peuple, le purifiera de toutes ses souillures, le sanctifiera, contractera avec lui une alliance éternelle, qui ne sera jamais violée (*Siphra*, 11a). En outre

ce règne de Dieu sera aussi celui de la loi : le monde entier deviendra une immense école, où le Seigneur, lui-même instruira son peuple —, tous rabbins (*Megilla*, 29a) ; et avec les vieillards il constituera un sanhédrin (*Lévitique*, *R*, IX, 1) : pour Maïmonide, et bien d'autres, ce triomphe de la loi est la raison d'être de toutes les délices messianiques : tous, alors, sauront les choses cachées et atteindront, suivant leurs forces, à la science du Créateur (*Rois*, XII, 5).

Dans le Temple, splendidement réédifié, reprendront les sacrifices et les liturgies d'autrefois, sous la direction d'un nouvel Aaron ou d'un autre Melchisedech. Bien des modernes répugnent à cette pensée que puissent jamais se revoir les boucheries nauséabondes des holocaustes ; et ils pourraient se revendiquer de tels rabbins anciens, assurant que les sacrifices ne sont que pour ce monde et cesseront donc à l'avenir (*Deutéronome*, R. XVI, 18,etc). Mais il faut convenir que les docteurs, dans leur ensemble, se réjouissent, au contraire, en songeant que le culte du Temple refleurira, tout comme autrefois, accru des pratiques des synagogues : c'est ce qu'on demande dans les prières :

Seigneur, notre Dieu, manifeste tes complaisances pour Israël, ton peuple, et pour leur prière. Et restaure le culte dans le parvis de ta maison ; et les feux d'Israël et leurs prières, puisses-tu les recevoir avec amour et bon plaisir ; et que te soit en bonne odeur le sacrifice perpétuel et le culte d'Israël, ton peuple (*Bénédiction* 17e).

...Rends les prêtres à leurs liturgies et les lévites à leurs chants et à leurs musiques ; et ramène Israël à sa demeure. Et là nous monterons, et nous contem-

plerons et nous adorerons devant toi, aux trois fêtes... *(Prière pour les fêtes)*.

Et aujourd'hui, les israélites, pleinement conservateurs, croient et espérent de tout leur cœur qu'aux temps messianiques les sacrifices reprendront dans les formes prescrites par la Torah, Torah immuable et donc en vigueur, même en ces temps extraordinaires : « penser le contraire, c'est rejeter de fond en comble l'espérance nationale des juifs... arguer de fausseté l'enseignement de la Bible et les promesses des hommes de Dieu, ou les ignorer absolument [1]. »

Combien de temps dureront ces jours du Messie ? Débauche de chiffres dans les sentences des docteurs, durée longue ou très brève : il est remarquable qu'à mesure qu'ils s'approchent de notre époque, les rabbins augmentent à tel point la durée de l'ère messianique, que pratiquement elle devient infinie et se confond avec l'éternité : veulent-ils faire rentrer ces temps dans l'au-delà mystérieux, qui commence avec la consommation des siècles ; ou bien les reculer en des perspectives de plus en plus lointaines ? Encore un des points, sur lesquels les modernes se montrent fort discrets et renoncent à satisfaire de chimériques curiosités.

Pareil détachement en ce qu'on peut considérer comme accessoire relativement à la restauration d'Israël. On ne parle plus guère de ces tribulations physiques, politiques et morales, qui doivent précéder l'avènement du Messie et que les anciens comparaient aux douleurs de

1. FRIEDLAENDER, *Die jüdische Religion*, p. 129.

l'enfantement. On évite aussi de s'occuper du sort des nations aux temps messianiques ; les docteurs anciens, suivant leur mentalité, leur réservaient des sorts différents : l'anéantissement, sur l'aire seule le grain est conservé, paille et balle consumées ; châtiments et servitude, comme il convient aux ennemis de Dieu ; converties et vassales d'Israël, elles viennent apporter leurs tributs à l'empire souverain et à son roi, le Messie ; entièrement transformées, elles ne font plus qu'un avec le peuple saint. Aujourd'hui on se contente d'assurer qu'aux jours du Messie, tout le monde reconnaîtra le seul vrai Dieu et gardera sa loi ; ou bien, en sincère loyalisme pour les états, on déclare :

Les espérances, que notre religion éveille en nous, ne nous permettent pas de justifier les intrigues, les combinaisons politiques, les soulèvements ou les entreprises guerrières, qui auraient pour objet de reconquérir la Palestine et d'y établir un état juif [1].

Cependant on entend encore à la Synagogue les échos des vieilles espérances :

A l'arrivée du Roi, l'impie sera détrôné, la maison des superbes déchue, privée du sceptre. Le Roi s'avancera au milieu de nous, il dominera en sa splendeur ; nous règnerons avec lui ; car il règnera. Il abattra l'empire superbe, nations et royaumes ; il les anéantira et il règnera... *(Prière pour le nouvel an)*.

Encore moins maintenant parle-t-on des luttes, que les peuples de la terre engageront

1. FRIEDLAENDER, *Ibid.* p. 129.

contre le roi Messie, de l'écrasement et de la suppression d'Edom, c'est-à-dire de l'empire romain, objet de haine et d'horreur. Cependant on conserve, dans l'imagerie messianique courante, la mystérieuse guerre de Gog et Magog, annoncée par Ezéchiel (XXXVIII, XXXIX) et l'un des sujets préférés de la haggadah, mais on renonce à en indiquer la véritable signification : elle est une de ces données reçues, dont on n'ose pas se débarrasser, mais qu'on veut encore moins développer et utiliser.

Messie personnel.

En sera-t-il de même pour la personne du Messie ? La restauration du peuple élu et l'épanouissement du règne de Dieu peuvent se concevoir sans l'intervention d'un personnage humain : la volonté toute-puissante du Rédempteur d'Israël y suffit. De fait, certaines écritures décrivent les derniers jours, sans mentionner l'activité du Messie ; serait-il vrai qu'au siècle antérieur à Jésus Christ l'espérance messianique était éteinte et que, si l'on attendait un renouveau, on n'avait plus aucune idée d'un Messie ? [1]. Affirmation outrée, mais on peut avancer que certains rabbins anciens surtout en Babylonie, songeaient assez peu au Messie et

1. Schechter, *Some aspects*, p. 101 : « L'affirmation de quelques modernes, suivant laquelle le Rabbinisme ne tenait pas la foi en un Messie personnel comme essentielle, n'est pas scientifique et n'a pas besoin de réfutation, pour ceux qui sont versés en cette littérature. »

étaient hostiles aux spéculations sur ce point.

Il est certain aussi que beaucoup d'israélites contemporains, par ailleurs très attachés au Messianisme, ne le considèrent plus que comme le futur règne universel de la justice, de la vérité, de la bonté et de la paix, les hommes ne formant plus qu'une seule famille et ne reconnaissant plus qu'un seul Dieu [1] ; d'autres pensent qu'il sera réalisé le jour où triompheront les principes de la Révolution française ; pour d'autres, « le progrès, voilà le vrai messie, celui dont ils saluent de leurs hosannas le prochain avènement [2] ». De toute façon, on garde un profond silence sur la personne du Messie : être trop surnaturel, qui signifie une intervention directe, inadmissible, de la Providence dans les trames de l'histoire humaine. Aussi les libéraux de tous les pays ont-ils biffé, dans leurs rituels, toutes les prières qui concernent le Messie. On continue à les réciter, — et elles sont innombrables, — en toutes les communautés, peu ou prou conservatrices, c'est-à-dire, dans l'immense majorité du Judaïsme. Ainsi on dit tous les jours :

Fais pousser bientôt le rejeton de David, ton serviteur ; et élève sa corne par ton action salutaire ; car en ton salut tous les jours nous espérons : béni sois-tu, Seigneur, qui fais pousser la corne du salut ! (15e *bénédiction*).

Et aux fêtes : « Réjouis-nous, Seigneur, notre Dieu, par le prophète Élie, ton serviteur et par le règne de la maison de David, ton Messie : que bientôt il vienne et qu'exulte notre cœur ! Que sur son trône un

1. S. Debré, Grand Rabbin, *Catéchisme...* à l'usage de la jeunesse juive, p. 28.
2. *A.* Leroy-Beaulieu, *Antisémitisme*, p. 342.

étranger ne soit pas assis et que d'autres ne possèdent pas sa gloire ! Car, par ton nom saint tu as juré que son flambeau ne s'éteindra jamais, jamais : béni sois-tu, Seigneur, bouclier de David. »

Le maintien de ces invocations et de cent autres similaires suppose la conservation dans les cœurs de la foi au Messie personnel ; on l'enseigne encore dans les livres orthodoxes et tout vrai croyant professe que « lorsqu'Israël vivra sa foi, Dieu suscitera le Messie, pur homme qui tirera sa force de la vie divine [1] ».

Quelles sont les données traditionnelles qu'on retient encore en cette matière ? On dit toujours que le Messie sera précédé des précurseurs, désignés par les prophètes, d'Elie, si populaire ; mais on se garde de préciser. Le Messie est appelé dans les prières : corne du salut, Messie de la Justice de Dieu, Roi-Messie, germe de David ou fils de David ; toutes appellations, qui condensent des conceptions définies sur la lignée, la qualité et l'activité du héros attendu. Quant à sa nature, si Isaïe l'a nommé « Dieu-fort » et si quelques rabbins aiment à rappeler sa préexistence et ses rapports intimes avec Dieu, — ce qui semble lui conférer une participation à la divinité —, l'ensemble des docteurs met

1. J. Bauer, Grand Rabbin, Foi et Réveil, V, p. 203. L. Stern, *Die Vorschriften der Thora*, p. 34 : « La restauration d'Israël sera accomplie par un descendant de David, à qui il fut promis que sa postérité règnerait en Israël... C'est par le Messie que l'humanité reconnaîtra Dieu ». Maimonide (*Rois*, XI, 1) distingue les textes prophétiques qui se rapportent au Messie : « Celui qui ne croit pas et n'espère pas en lui est un apostat. »

toute son application à affirmer et prouver qu'il n'aura rien de surhumain ; s'ils ne peuvent pas nier que les textes de Daniel sur le Fils de l'homme s'appliquent au Messie, ils leur enlèvent toute signification transcendante : « Si quelqu'un te dit : je suis Dieu, il ment ; s'il te dit : je suis le fils de l'homme, il s'en repentira ; s'il te dit : je monte au ciel, il le dit mais ne le réalisera pas » : ainsi s'exprimait R. Abahu *(Jer. Taanit*, 65b) visant évidemment Jésus de Nazareth. Bien plus, Maïmonide refuse au Messie le pouvoir de se signaler par des miracles. Toute son activité se ramènera à rassembler les dispersés d'Israël, à restaurer la vie nationale, Jérusalem, le Temple et sa liturgie, à conduire tout le monde au culte du Seigneur, à rendre tout son éclat à la Torah, par sa pratique intégrale et son intelligence : c'est là la fin essentielle de son avènement : le don du Saint Esprit, le règne de la Torah. Voilà les vrais et les seuls signes de sa vérité : son bonheur et ses succès dans l'accomplissement de son ministère de conquérant, de restaurateur et de roi puissant. On voit que toutes ces précisions sont dirigées contre les prédications chrétiennes, en particulier contre la doctrine du Messie, homme des douleurs, rachetant le monde par sa mort.

En effet les juifs ont toujours repoussé cette idée d'un Messie souffrant ; pour y échapper, ils ont déformé les passages si saisissants d'Isaïe sur le serviteur de Yaweh, qui « portant toutes nos infirmités, a été broyé à cause de nos iniquités et nous a guéris par ses meurtrissures » (LIII, 4, sq.). Ils ont, en outre, inventé un second Messie, fils de Joseph, qui souffrira et

sera mis à mort avant l'apparition du vrai Messie.

Pour une mentalité authentiquement juive, le Messie ne peut être qu'un roi triomphant, qui exaltera, par ses conquêtes et l'éclat de son règne, son peuple Israël et lui apportera l'hégémonie universelle : conception toujours secrètement vivante au cœur de tout israélite, même s'il n'en a pas pleine conscience et met une sourdine à tel ou tel trait trop national.

A preuve, l'enthousiasme que soulève tout illuminé, d'un certain prestige, qui se présente à ses compatriotes, comme le Messie attendu ou son précurseur ; depuis les premiers siècles chrétiens, innombrables sont ces équipées messianiques [1].

Elles se multiplièrent encore plus sous l'influence de la Cabbale. La plus étrange et la plus représentative de ces aventures est celle de Sabbatai Çevi, cabbaliste fervent (1626-1676). En un temps, où partout on s'attendait à des manifestations messianiques, il se donne à Smyrne, puis en Grèce, Turquie et Egypte, comme le Messie et enfin comme le Seigneur Dieu : fidèles et disciples affluent vers lui des quatre coins du monde ; toutes les âmes d'attente se tournent vers lui, à tel point que les affaires des grandes bourses subissent un ralentissement. Cet engouement dura, même lorsque les autorités turques eurent emprisonné

1. Citons parmi ces faux-Messies les derniers en date : Chukri Cohaïl, qui révolutionna le Yemen, en 1867 ; tout dernièrement, on expulsait de Jérusalem un perturbateur de même espèce *(Journal des Débats du* 7 janvier 1928*)*.

le visionnaire et l'eurent contraint à coiffer le turban ; et après sa mort obscure à Dulcigno, ce prétendu libérateur, renégat de sa propre religion, garda des adeptes : toute une série d'aventuriers, se donnant pour Sabbatai ressuscité ou pour ses continuateurs, trouvèrent des adhérents, — ainsi Jacob Franck (1720-1791), qui fonde en Pologne une secte nouvelle ; on voit encore, en Turquie, les Deunmeh, musulmans d'apparence et juifs de croyances et de pratiques, toujours fidèles à leur fondateur, Jacob Çevi, une des réincarnations du grand Sabbatai.

Il est évident que ce peuple, qui s'enflamme si promptement pour de tels imposteurs, possède, profondément enracinée, la foi messianique. Foi et espérance admirables, en tant qu'elles impliquent la confiance en l'avènement du royaume de Dieu, dans la justice et la paix. Foi dangereuse, et donc suspecte, puisqu'elle expose à de si grossières illusions et de si folles aventures. Est-ce une raison pour vider le Messianisme de son contenu traditionnel et, en particulier, de la croyance en un Messie personnel ? Ce serait amputer le Judaïsme de toutes ses racines surnaturelles, de toutes les fleurs de révélation, qui font sa parure et sa force.

N'y aurait-il pas là plutôt une indication providentielle ? Dieu peut-il vouloir qu'une espérance, chantée et infusée au peuple par les prophètes inspirés, espérance qui ne peut être déçue, soit, depuis près de trente siècles, indéfiniment ajournée, reculant sans cesse vers un problématique avenir, si bien que son accom-

plissement futur apparaît de plus en plus improbable ? Il n'y a plus qu'une alternative possible : puisque Dieu, par ses messagers, n'a pas trompé son peuple en leur promettant la venue du Messie, c'est le peuple qui se trompe en croyant que ce Messie n'est pas arrivé et en attendant sa venue.

CHAPITRE VII

LE SIÈCLE QUI VIENT.

Je crois de foi parfaite que se produira la vivification (résurrection) des morts, au temps qu'il plaira au Créateur. (*Article* 13.)

La résurrection est mentionnée après la venue du Messie, parce qu'elle était rangée traditionnellement parmi les événements derniers : elle est la voie nécessaire, qui permettra aux justes de tous les siècles de participer aux délices messianiques : elle ouvre l'ère des rétributions définitives.

C'est justement en raison de cet aspect, et aussi sous l'influence des doctrines grecques sur l'immortalité de l'âme, que les penseurs juifs ont été peu à peu conduits à prendre à l'égard de la Résurrection et de toutes ses suites une position nouvelle, remaniant profondément les positions plus anciennes.

Jadis, croyant toute prochaine la consommation finale, on se préoccupait assez peu de l'état intermédiaire des défunts ; on ne concevait d'ailleurs guère une survie en dehors du corps. Mais à mesure que le terme est différé, on est plus impatient de savoir ce qu'entre-temps deviennent les âmes, qu'on sait incorrup-

tibles et immortelles ; on se lasse d'ajourner indéfiniment les récompenses et les châtiments, qui leur sont dûs.

On ne nie pas pour autant la Résurrection des corps ; on se contente de la reculer en un second plan ; second plan aussi lointain qu'on voudra, peu importe. En revanche, toute l'attention se concentre sur le siècle qui vient, le siècle, qui pour beaucoup commence aujourd'hui ou demain, le siècle des justes et nécessaires réparations.

Notons que, malgré le développement donné au chapitre des fins dernières, le centre de gravité du Judaïsme est sur cette terre ; de toujours c'est à l'ici-bas que les israélites ont voué leur application et leur affection, l'au-delà éternel leur apparaissant comme le complément et le correctif du temps présent.

Le siècle qui vient.

Nous rendons ainsi une expression, très fréquente dans la littérature juive, le *Olam habba* ; cela peut désigner le monde futur, le monde renouvelé, qui prendra la place de notre ciel et de notre terre, ainsi que l'ère nouvelle dont il sera le théâtre, — sens tout naturel pour qui renvoie le temps de la rétribution en d'infinies perspectives eschatologiques ; mais, si l'on croit que l'homme reçoit dès la mort la récompense ou la punition, qui lui sont destinées, on est conduit à ouvrir le siècle à venir aussitôt la fin de la vie terrestre. Alors il vaut mieux dire, suivant la valeur des mots hébreux et

araméens : le siècle qui vient ; ainsi l'entendent bien des docteurs anciens et modernes :

Les sages appellent la récompense : *Haolam habba*, le siècle qui vient : ce n'est pas qu'il n'existe pas dans le temps présent et n'existerait qu'en un jour futur de ce siècle. Non : il est appelé siècle qui vient, parce qu'il est réalisé dès que l'homme est sorti de ce siècle (*Tanhuma, waigra*, 8) [1].

Le siècle qui vient commence donc à la mort de chacun. Heure décisive, où l'âme quitte le corps, pour retourner à Dieu, entrer ainsi dans le sommeil et le repos, — notons cette conception, ancienne et tout spiritualiste, de la mort ; heure douce pour quelques privilégiés, emportés dans le baiser de Dieu, cruelle pour la plupart, exterminés par le terrible ange de la mort, heure en général douloureuse, en raison de la séparation de l'âme et du corps. On croit communément que les trépassés gardent quelque sensibilité, ont conscience de ce qui se passe ici-bas et souffrent pendant les douze mois que l'âme met à se détacher du corps. L'âme séparée restera-t-elle en sommeil, en un réceptacle mystérieux, pour y attendre la rétribution ? Telle est la conception primitive, qui relègue, indifféremment, dans le même *cheol*, séjour d'attente ténébreux, tous les défunts, bons et mauvais.

1. Albo, citant son maître Nachmanide (*Iqqarim*, IV, 31), traduit : le monde qui est venu ; il distingue un sens strict, — le temps qui s'ouvre à la mort ; et un sens large, — le temps de la récompense, qui s'étend aussi après la résurrection.

Jugement particulier.

Mais de plus en plus on ressent combien il s'impose de ne pas différer plus longtemps les rémunérations, si souvent ajournées en ce monde ; on comprend mieux aussi que, suivant la doctrine des prophètes, au grand jour du jugement, ce sont moins les individus qu'Israël et les nations, qui comparaîtront devant le Créateur. Aussi des rabbins considérables parlent d'un jugement particulier, qui suit immédiatement la mort et détermine le sort des âmes : à l'heure où l'homme descend au sépulcre, on lui présente ses actions, qu'il reconnaît (*Taanit*, 11a) : nous savons les angoisses de R. Johanan ben Zakkai, au moment de son trépas.

Dans les descriptions haggadiques de ce jugement, nous retrouvons une fois de plus les conceptions juives sur la justice et la rétribution. On conçoit ce jugement des individus sur le type du jugement solennel des nations, dont il prend, en partie, la place. Tous les hommes doivent comparaître, pour rendre compte de leurs actions, actes secrets et pensées : Dieu fait relever, pour cela, les bilans du livre du souvenir. On entendra aussi les témoins les plus qualifiés : les commandements, les membres de l'homme, les anges, qui séjournent en lui, son instinct mauvais, qui l'a poussé au péché : accusateurs, à qui viennent s'opposer et répondre, comme avocats, la pénitence et les bonnes œuvres, exercées autrefois par l'accusé :

Voici les avocats, qui viennent défendre les

hommes : la pénitence et les bonnes œuvres ; si quatre-vingt-dix-neuf attestent la culpabilité de l'accusé et un seul son mérite, il sera relâché... (*Sabbat*, 32a).

Jugement rigoureux, suivant toutes les exigences de la justice : on pèse dans une balance mérites et démérites ; mais là aussi Dieu fait prévaloir l'indulgence sur la sévérité.

Puis vient la sentence, déterminant une punition ou une récompense, exactement proportionnelles aux mérites ou démérites, — mesure pour mesure —, et son immédiate exécution. Ces rétributions, que reçoivent, aussitôt après la mort, les âmes séparées des corps, instinctivement on les conçoit à l'image des seules délices et tortures éternelles, que la prédication primitive connût, les délices et tortures matérielles réservées à l'homme, restitué dans son état complet par la résurrection. Cependant les théologiens, soucieux de précision, ne se lassent pas de répéter que peines et récompenses seront entièrement spirituelles, comme il convient à des esprits, privés de leur enveloppe charnelle : ainsi Albo (*Iqqarim*, IV, 30, 33, 51).

La Géhenne.

Pour ce qui regarde les damnés, si quelques-uns les vouent à l'anéantissement, l'opinion commune ne diffère pas leur peine.

A l'heure où l'impie est supprimé du siècle, trois troupes d'anges exterminateurs sortent à sa rencontre : l'une lui dit : il n'y a pas de paix pour les

impies ; l'autre : dans les douleurs il sera gisant ; et l'autre : qu'il descende et se couche avec les incirconcis (*Ketubot*, 104a).

C'est à la Géhenne qu'ils descendent. Ce terme et la conception qu'il représente, apparaissent dès avant l'ère chrétienne ; à côté de Jérusalem, la vallée de Hinnom — *Gei Hinnom* — était particulièrement en horreur : jadis les israélites idolâtres, en hommage à Moloch, y faisaient passer leurs enfants par le feu, et depuis l'exil un brasier, toujours allumé, y consumait les immondices de la ville ; il était tout indiqué de donner le même nom au feu perpétuel, qui torture les damnés.

Alors qu'aujourd'hui, paraît-il [1], les prédicateurs juifs ne parlent plus de l'enfer, la fertile imagination des rabbins n'ignorait rien de la Géhenne, de la date de sa création, — avant le monde, de sa localisation et des bouches par lesquelles elle communique avec la terre, de ses dimensions ; on se plaisait à détailler les supplices variés, qu'elle réserve à ses hôtes : souffrance morales, — ils sont privés de la Chekina, ou présence de Dieu, souffrances physiques, qui proviennent surtout du feu, si bien que l'homme — *ich* — devient feu — *ech* ; fouets de feu, boue brûlante, déluge embrasé, ténèbres... rien ne manque.

1. Lazarus, *Die Ethik des Judentums*, II, p. 118 : « Depuis 100 ans les mots « enfer » et « peines de l'enfer » ne sont plus prononcés en aucune prédication juive et dans aucun enseignement juif. Même dans le peuple on entend nommer la Géhenne presque uniquement pour figurer les douleurs terrestres. »

Ces supplices sont-ils éternels ? Généralement on croit qu'ils sont interrompus au sabbat : d'où la pratique charitable de prolonger les prières du soir du sabbat, pour que les damnés puissent s'attarder en leur rafraîchissement. Quant à la durée totale, les opinions diffèrent : d'après les uns elle serait proportionnelle au péché, viendrait ensuite la félicité sans fin (*Iqqarim*, IV, 34) ; suivant les autres, les pécheurs ne séjourneraient à la Géhenne que pendant douze mois (*Roch Hachana*, 17a) ; enfin dernier sentiment : tout au moins certains grands criminels ne quitteront jamais le lieu des tourments, leur supplice est dit éternel (*Baba meçia*, 58b, 59a) ; et Albo, en philosophe, montre, d'après le droit strict et l'écriture, la justice de ces châtiments éternels ; il ajoute au reste que Dieu, par grâce, peut les réduire (*Iqqarim*, IV, 36, 38). Il semble que la tendance prédominante affirme l'éternité des peines.

Néanmoins on garde toujours l'espoir qu'il est possible d'obtenir délivrance de la prison de feu : on raconte que David en tira Absalon, que R. Meïr en fit sortir son maître, Elisa ben Abuya, l'apostat, après avoir vaincu les gardiens de la porte (*Sota*, 10b ; *Jer. Hagiga*, 77c, etc) ; les israélites seraient certains d'en remonter parce que Dieu lui-même les sauvera ou leur père Abraham (*Midrach sur Psaume* I, 20 ; *Erubim*, 19a). L'on croit généralement que les prières peuvent libérer les âmes des défunts : de là la fidélité des enfants pieux à réciter, pendant onze mois, le Qaddich pour le repos de l'âme de leurs parents ; cette croyance apparaît aussi dans les prières usitées en faveur des

défunts [1] ; en voici deux spécimens : d'abord des fragments de la prière de commémoraison des défunts, variable suivant les rites :

O Seigneur, rocher des siècles, Dieu vivant et qui demeure à jamais... je t'implore pour l'âme d'un tel... Traite-la suivant ton immense bonté et non suivant le mérite de ses œuvres ; tu sais la faiblesse de l'homme, fait d'argile... pas de juste qui ne pèche... Étends ta droite pour recevoir cette âme en bonté et amour ; efface et annule tous ses péchés, pardonne et absous toutes ses fautes... Abrite-la à l'ombre de tes ailes et comble-la de la gloire de ta Chekina ; rassasie-la de la graisse de ta maison et abreuve-la au torrent de tes délices...

Puis, quand on a fait un acte de charité en faveur des défunts :

Que Dieu se souvienne de l'âme d'un tel, qui est allé en son éternité, en considération de l'acte de charité, dont je fais vœu à son intention. Qu'en récompense de cela son âme soit unie au faisceau des vivants, avec l'âme d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, de Sara, Rébecca et Rachel et Lia et avec le reste des justes qui sont au Gen-Eden. Amen.

Ces supplications pour obtenir aux défunts la miséricorde divine et le pardon de leurs péchés supposent que leur état n'est pas définitif et peut être modifié : faut-il conclure que le Judaïsme possède, comme le christianisme, la croyance à un lieu de purification, purgatoire,

1. Croyances et pratiques, qui remontent au haut Moyen Age, aux temps gaoniques ; voir I. Levi : La commémoration des âmes dans le Judaïsme, *Revue des Etudes juives*, XXIX, p. 51. Schechter, *Some aspects*, p. 198, sqq.

où les âmes, encore indignes de la sainteté divine, achèvent de se purifier et de se préparer aux joies du paradis ? Il ne semble pas qu'on y découvre sur ce point une doctrine définie, mais cette idée est sous-entendue en bien des sentences, quand on assure, par exemple, que les hommes, ni bons ni mauvais, vont à la Géhenne pour s'y purifier et en sortir (*Tos. Sanhedrin*, XIII, 3).

Le Jardin de l'Éden.

Dans le langage et la pensée juives, le séjour des bienheureux n'est pas le ciel, résidence de Dieu et des anges, peut-être aussi des âmes préexistentes, mais le paradis, entendu en son sens primitif, c'est-à-dire un jardin, le *Gen Eden*, ou Jardin de délices, où fut placé le premier homme. Inutile d'indiquer que les docteurs juifs possédaient sur l'Eden des connaissances nombreuses et précises : emplacement, dimensions, flore et faune du paradis sont pour eux sans mystères ; on cultivait la topographie céleste avec plus d'application et de prédilection que la géographie terrestre.

On savourait également par avance les délices des bienheureux à l'Eden ; comme la description primitive en était faite en vue des ressuscités, pourvus de toutes leurs facultés corporelles, il ne faut pas s'étonner que les joies du paradis soient, en bonne partie, de nature matérielle. Les théologiens, ou bien, comme Maïmonide, mettent en doute les données des Midrachim sur ces joies trop grossières à leur

gré (*Guide*, II, 27), ou bien, avec Albo, rejettent toutes les récompenses sensibles dans les jours qui suivront la résurrection (*Iqqarim*, IV, 30, 33) ; et on rappelle la sentence de Rab :

Dans le siècle à venir, il n'y aura ni manger, ni boire, ni procréation, ni vente, ni achat, ni envie, ni haine ou discussion. Mais les justes seront assis avec des couronnes sur leurs têtes, et ils iront dans la splendeur de la Chekina... (*Berakot*, 17a).

Voilà donc la principale récompense de l'Eden : la jouissance sous toutes ses formes de la Chekina, ou de la présence divine, et, en conséquence, une certaine participation aux dons et attributs de Dieu, en particulier à son esprit et à sa sagesse : il leur révèlera ses secrets ; et tous chanteront le cantique perpétuel de la louange divine.

Les autres récompenses sont de nature plus matérielle : de façon générale, c'est la joie du siècle futur, tout opposée aux misères de notre siècle, ce sont les jours d'éternité ; les hommes y recouvrent les dons qui furent perdus par Adam : l'éclat, la vie qui ne finit pas, l'exemption de toute infirmité, la haute stature, les fruits de la terre et des arbres, les lumières (*Genèse, R.* II, 4 ; *Nombres, R*, VII, 13) ; comment ne pas songer aux menus merveilleux des somptueux banquets, préparés depuis la Création ? Que reste-t-il de toutes ces images affriolantes dans la pensée juive, sincèrement religieuse ? Note à retenir : les récompenses sont diversifiées selon le poids des bonnes œuvres : « un roi et son serviteur, venant dans une ville, y entrent tous par la même porte, mais

ensuite chacun est logé suivant sa dignité » (*Lévitique, R,* XV, 1).

Résurrection des morts.

Ces croyances sur la vie future, heureuse ou malheureuse, commençant aussitôt après la mort, ne conduisent-elles pas à rejeter une résurrection désormais inutile ? La plupart des rationalistes se contentent de cette survie, de l'immortalité de l'âme ; les croyants continuent de tenir la résurrection comme un article de foi essentiel, ils distinguent deux états de l'homme après la mort : un premier, le siècle qui vient, existence spirituelle dans un Eden et une Géhenne tout spirituels ; un dernier, qui commence à la résurrection, le temps de la récompense définitive et parfaite, où les bienheureux reprennent toutes leurs fonctions corporelles, pour jouir en tous leurs sens (Albo, *Iqqarim,* IV, 31, 35).

C'est aux alentours de l'ère chrétienne que les Pharisiens firent de la Résurrection des morts un article de foi : qui le niait était exclu du siècle à venir (*Sanhedrin,* X (XI),1). Les difficultés, soulevées par les Sadducéens, semblent cesser avec eux, et depuis vingt siècles, aucune secte croyante n'a contesté cette croyance, si profondément incorporée à la mentalité juive ; tous les jours on dit la prière chère à tout israélite, et dont Juda Halevi (*Khozari,* I, 51) fait valoir la signification dogmatique :

Mon Dieu, l'âme, que tu as mise en moi, est pure ; tu l'as créée, tu l'as formée, tu l'as soufflée en moi, et

tu la conserves en moi ; et tu me l'enlèveras, pour me la rendre au futur avenir... Béni sois-tu, Seigneur, qui rends les âmes aux corps morts.

On dit aussi plusieurs fois le jour :

Tu soutiens les vivants en amour, tu vivifies les morts en immense miséricorde ; tu soutiens ceux qui chancellent, tu guéris les malades, et tu délivres les prisonniers, et tu tiens ta promesse pour ceux qui dorment dans la poussière. Qui est comme toi, maître de la puissance ? Et qui te ressemble, ô roi, qui fais mourir et qui rends la vie, et fais germer le salut ? Et tu ne manqueras pas de vivifier les morts. Béni sois-tu, toi, Seigneur, qui vivifies les morts (2e *bénédiction*).

Cependant les philosophes du Moyen Age se sentaient tiraillés entre la croyance traditionnelle et la doctrine grecque de l'immortalité de l'âme : de là la double attitude de Maïmonide : d'une part il affirme que l'immortalité consiste à se libérer des sens par la connaissance de Dieu et une haute moralité [1] ; de l'autre il répète les données courantes sur la résurrection, et il écrit un ouvrage spécial pour établir sa foi en ce dogme. Albo, à son tour, admet la résurrection, simplement comme une tradition et une conséquence du principe de la rétribution, mais il se refuse à y voir un article de foi et il déclare que ce dogme ne se soutient pas devant le tribunal de la raison (*Iqqarim*, IV, 35 ; I, 15). Cette critique nous fait pressentir la position, que prendront les esprits juifs, plus ou moins

1. Commentaire sur la Michna, *Sanhedrin*, ch. X (XI).

émancipés, à l'égard de cette croyance. La conférence de Philadelphie déclare que la Résurrection n'est pas fondée en Judaïsme et doit être remplacée par la notion de l'immortalité de l'âme. De même les libéraux ont rayé de leurs livres de prières toutes les demandes, relatives à la vivification des morts : ils estiment, en effet, que cette conception fait double emploi avec celle de l'immortalité de l'âme ; et dans leur credo ils substituent cette dernière doctrine à la vieille formule. Mais l'immense majorité des israélites s'en tient toujours aux textes reçus et aux idées qu'ils supposent.

La résurrection est un article de foi : on la tient donc surtout pour des motifs théologiques ; les docteurs anciens s'évertuaient à la fonder sur des témoignages de l'Ecriture et, à l'aide d'une exégèse, le plus souvent très fantaisiste, ils la déduisaient de nombreux passages de la Torah, — c'est un dogme que la résurrection est contenue dans la Torah, — des prophètes et des hagiographes, y compris le cantique des cantiques. Aux Romains et autres infidèles on opposait des raisons d'analogie : en voici un exemple:

> Si on refait, lorsqu'il se brise, un vase de terre, façonné par un esprit de chair et de sang (une créature), à combien plus forte raison la chair et le sang, créés par l'esprit du Saint, béni soit-il ! (*Sanhedrin*, 91a).

Comment concevait-on cette résurrection ? Notons d'abord le terme significatif, qui la désigne : Vivification des morts ; on en peut tirer, et certains textes semblent le supposer,

que Dieu vivifie déjà les morts : de toute façon, la résurrection est l'entrée à une vie qui ne finit pas. Faut-il rapporter les spéculations, ou, pour mieux dire, les imaginations des rabbins sur le mode de cette résurrection ? Dieu ressuscite le corps tout entier, soit par une nouvelle création, soit par l'action d'une rosée spéciale, dont on fait mention en certaines prières, soit par la prolifération d'un os incorruptible et infrangible de la colonne vertébrale ; les membres humains apparaîtront vêtus de leurs habits.

On se demande si tous les hommes ressusciteront : à peser et dénombrer les opinions opposées, il semble que la tendance primitive était de n'accorder cette faveur qu'aux justes, ou à Israël ; tel est encore le sentiment de Maïmonide, et on le comprend si la résurrection est la porte d'entrée aux délices messianiques ou à la récompense éternelle. D'autres, et des plus anciens, disent : « Tout est destiné à mourir, tout mort est appelé à ressusciter, tout ressuscite pour le jugement » (*Abot*, IV, 31) ; nous entrons ici dans une perspective tout universaliste ; elle n'a pas été toujours comprise et partagée : à preuve Albo, qui hésite entre les deux conceptions et paraît incliner vers la résurrection des seuls justes (*Iqqarim*, IV, 35 ; I, 23). C'est dans la terre d'Israël que les morts reviendront à la vie : aussi les juifs pieux voulaient-ils être ensevelis en cette terre sainte, surtout dans la vallée de Josaphat, afin d'être tout rendus pour les grandes assises : conviction écrite, en quelque sorte, dans les innombrables pierres tombales juives, qui se pressent sur les flancs du Mont des Oliviers.

La résurrection reconstitue le corps, afin de permettre à l'homme d'être récompensé ou puni en son être tout entier, comme l'exprime si bien la parabole, souvent reproduite :

Antonin (l'empereur) disait à Rabbi : l'âme et le corps pourraient échapper à la punition, en rejetant la faute l'un sur l'autre. Rabbi lui proposa cette parabole : Un roi confia la garde de son jardin à un aveugle et à un paralytique (afin qu'ils ne puissent pas toucher aux fruits) ; mais l'aveugle portant le paralytique, ils parvinrent à manger les fruits. Lorsque le maître réclame ses fruits, l'un et l'autre disent qu'ils ne peuvent pas aller les prendre ; alors le maître placera le paralytique sur l'aveugle et le châtiera comme s'ils ne faisaient qu'un seul tout. Ainsi au futur à venir, le Saint, béni soit-il, dira à l'âme : pourquoi as-tu péché ? — Maître du monde répond-elle, ce n'est pas moi qui ai péché, mais le corps ; depuis que j'en suis sortie, je vole dans les airs comme un oiseau pur ; comment aurais-je pu pécher ? — Le Maître dira au corps : Pourquoi as-tu péché contre moi ? — Ce n'est pas moi, répondra-t-il, mais l'âme qui a péché ; depuis qu'elle est sortie de moi, je suis comme une pierre jetée à terre, comment aurais-je pu pécher ? — Alors Dieu jette l'âme dans le corps et les juge — punit — tous deux ensemble (*Sanhedrin*, 91ab et *Lévitique*, R. IV, 1).

CHAPITRE VIII

LE JOUG DU ROYAUME DES CIEUX : CULTE PUBLIC.

Dieu notre Roi : comment reconnaître sa royauté ? En s'efforçant d'imiter sa perfection morale, sa sainteté : il faut pour cela conformer sa volonté à la sienne, accomplir tous ses commandements, ceux qui règlent la moralité et ceux qui prescrivent les obligations proprement religieuses. Cependant, à partir d'un profond sentiment religieux, on sent que l'hommage le plus parfait est celui de l'adoration et du culte : la glorification passe avant le service, ou plutôt elle est le service par excellence, suivant la valeur du mot hébreu, qui désigne le culte : la *aboda*, le service. Et le Judaïsme officiel l'a bien compris : il met au premier rang le joug du royaume des cieux ; c'est après l'avoir pris dans la prière qu'on se charge, par l'observation des commandements, du joug des préceptes ; et en fait les catéchismes et autres livres d'instruction religieuse proposent d'abord les devoirs envers Dieu et les devoirs du culte.

Le joug du royaume des cieux, le culte, est presque entièrement réservé, dans le Judaïsme, aux vrais israélites, c'est-à-dire aux membres légitimes de la communauté sainte, circoncis et

parvenus à leur majorité religieuse. C'est dire que les femmes sont à peu près exclues du culte, ou n'y sont admises qu'à un niveau inférieur. Cela tient aux idées juives sur la femme. Tous les jours le pieux israélite bénit Dieu de ne l'avoir pas fait femme. On entendait jadis dire couramment que la femme n'existe que pour la procréation et pour le plaisir de l'homme ; on explique maintenant, en termes plus justes et plus décents, que son royaume est celui de la maison de famille, alors que le domaine de l'extérieur revient au mari, et partant les devoirs du culte, surtout public. Cette conception du rôle de la femme n'implique pourtant pas la méconnaissance ou le mépris de sa dignité : le chef de famille n'oublie pas, à l'ouverture du sabbat, de célébrer la femme forte, sur qui repose tout le bonheur de la maison ; et on prononce toujours avec fierté et gratitude les noms des Deborah, des Anne, des Esther, qui ont tant fait pour la gloire et le salut du peuple.

Il n'en reste pas moins qu'on ne peut pas appeler les femmes juives, comme on fait les catholiques, le sexe dévôt : indice minime mais suggestif des différences, qui opposent les deux religions et leurs tendances directrices. Les seuls devoirs cultuels, qui incombent aux femmes juives, se réduisent à préparer la lampe du sabbat et à prélever sur les pâtes, qu'elles pétrissent, les prémices traditionnelles, — la *Halla*. N'oublions pas que de leur vigilance et de leur activité dépend la fidélité de toute la famille aux diverses observances et donc la régularité et l'intégrité du culte domestique ; et là aussi, comme partout, c'est la mère qui assure

la première éducation religieuse des enfants.

D'ailleurs, de plus en plus il a été fait droit aux justes exigences de leur vie intérieure. Déjà, au Temple de Jérusalem, elles avaient leur cour particulière ; dans les synagogues, on leur a ménagé une salle, puis des galeries ; en certains temples, elles prennent place dans la même nef que les hommes. Enfin elles doivent savoir, et donc réciter, les prières essentielles et quelques bénédictions, sinon en hébreu, au moins en langue vulgaire ; et elles ont leurs livres de prières, sorte de supplément à la liturgie officielle.

Toute religion comprend deux parties : la religion publique et la religion privée ; dans le Judaïsme cette dernière a une capitale importance, mais c'est dans la liturgie officielle qu'elle va chercher sa direction et ses inspirations : aussi Juda Halevi fait-il ressortir la supériorité de la prière de la communauté (*Khozari*, III, 19).

Le culte permis et règlementé par la loi mosaïque était celui du Temple, le seul sanctuaire, où le peuple pût licitement offrir des sacrifices et consommer les repas sacrés. La destruction de la ville sainte a entraîné l'interruption de la grande liturgie, voulue par Dieu ; nous savons que les juifs conservateurs disent interruption, non cessation. En effet, si quelques philosophes, reproduisant des sentences rabbiniques [1], ne voient dans les sacrifices qu'une concession aux instincts idolâtriques du peuple, des pratiques secondaires, les croyants tradi-

1. Maimonide, *Guide*, III, 32, citant *Lévitique*, R. XVII, 3 (ch. XXII, 5).

tionnels y voient le vrai culte prescrit par la Torah. Ce sentiment apparaît également dans les prières publiques : non seulement on y demande la prompte réédification du Temple et la reprise des sacrifices, mais on représente les pratiques actuelles comme le substitut de ces sacrifices et on se complaît à les décrire. En somme le culte synagogal est d'une part tout orienté et ordonné à la liturgie du Temple, d'autre part il s'en inspire en nombre de ses dispositions.

* * *

LA SYNAGOGUE

C'est pendant la captivité de Babylone que se placent les premières ébauches des réunions synagogales. Les israélites exilés, privés du Temple et désireux d'accomplir en commun des actes de religion, s'assemblaient pour réciter des prières et entendre des lectures et des commentaires de la Torah. Usages qui continuèrent après le retour en Palestine ; et ainsi des habitudes et des lieux de culte s'établirent à côté et en dehors du Temple. Le sacerdoce n'intervenait pas dans la direction de cette liturgie ; elle n'était pourtant pas sans rapports avec celle de Jérusalem : ainsi les stations, ou groupes d'hommes du peuple, correspondant aux vingt-quatre classes sacerdotales, se réunissaient aux heures des sacrifices pour des prières et des lectures [1].

1. Voir *Recherches de Science religieuse*, Juin-août 1925, p. 258-266, sur la Station.

Ce culte synagogal répondait à un besoin, que ne contentaient pas les cérémonies solennelles du Temple : les prières, dites en commun, les prédications, édifiantes ou instructives, fournissaient à la piété individuelle l'aliment quelle réclamait. Cette tendance étant de même sens que l'esprit des Pharisiens, ils favorisèrent la création des synagogues et ils en devinrent les prédicateurs attitrés. Aussi les synagogues se multipliaient-elles rapidement, tant en terre sainte que dans la dispersion : le Talmud compte quatre-cent-quatre-vingt maisons de réunion à Jérusalem (*Jer. Megilla*, 73d) ; on en voyait une jusque dans les enceintes du Temple (*Yoma*, VII, 1).

Lorsque, sous le feu et le fer des Romains, l'ancien état de choses s'écroula pour jamais, l'institution synagogale se trouva toute prête à recevoir la succession du Temple, à fournir aux juifs la nouvelle forme de leur religion extérieure. Et nombre de discussions et décisions rabbiniques seront consacrées à règlementer ce culte, à l'adapter aux circonstances.

L'édifice synagogal.

A l'origine la plupart des synagogues durent présenter des dimensions restreintes : simple salle, où quelques dizaines de personnes pouvaient se réunir pour prier et s'instruire ; on en trouve encore de cette espèce. De plus en plus les synagogues tendirent à prendre une forme monumentale ; il en subsiste encore de type basilical, remontant aux premiers siècles chré-

tiens ; plus tard beaucoup imiteront le style des églises chrétiennes, rivalisant avec elles de magnificence et de somptuosité.

Le plan et la disposition ont peu varié au cours des temps. C'est en général un édifice oblong, ouvert à l'origine vers le levant, comme le Temple, mais depuis longtemps, orienté vers Jérusalem, ayant donc l'entrée à l'ouest et le chevet à l'est. La décoration, qui doit éviter les motifs figurés, peut racheter cette sobriété par la richesse de la matière et la délicatesse du travail.

A l'extrémité, dans une sorte de sanctuaire, se trouve l'*arche*, plus ou moins précieuse, qui renferme la Torah. Celle-ci doit se présenter à l'ancienne manière, écrite sur des rouleaux de cuir ou de parchemin, suivant des règles très précises, par des scribes spécialistes ; le texte est en sa forme primitive, sans voyelles ni signes de ponctuation. Ces rouleaux, — plusieurs sont nécessaires pour certains offices, — sont traités comme des personnes : les bâtons (arbre de vie), sur lesquels ils sont enroulés, sont ornés à leurs extrémités de grenades et de clochettes et surmontés d'une couronne, le diadème de la Torah. Le volume lui-même est enveloppé dans une sorte de robe de soie ou de velours, richement brodée. Devant l'arche, voilée d'une tenture, brûle la lampe perpétuelle, souvent environnée d'autres lumières. On ouvre l'arche pour certaines prières plus suppliantes, comme pour avoir accès à la divinité.

Devant l'arche le pupître, où l'on vient dire ou chanter certains morceaux : d'où l'expression : descendre devant l'arche. En avant du sanc-

tuaire, souvent presque au milieu de la nef, une estrade, où l'on va porter et lire les écritures. Tout autour, des bancs ou des stalles ; les galeries hautes sont réservées aux femmes.

Souvent le *Bet-hammidrach* (école) est contigu à la synagogue, l'étude de la Torah étant un acte essentiellement religieux.

Toute synagogue doit avoir un ministre officiant, le *Hazan*, ou député de la communauté, qui dirige les prières et chante les pièces principales ; le bedeau *(chammach)* assure l'ordre et joue le rôle d'appariteur ; le rabbin n'intervient que pour les prédications ou pour prononcer quelques invocations plus solennelles. Le président, le trésorier et les notables de la communauté ont des places d'honneur.

Culte synagogal : généralités.

Constitué et règlementé en Palestine et Babylonie depuis des siècles, il comprend des parties fort anciennes et consacrées, qui se retrouvent dans toutes les communautés ; pour certains points moins importants on observe, suivant les pays, des usages spéciaux : de là les divers rites ; les principaux sont le rite *sephardi*, — espagnol-portugais, et l'*achkenazi*, — l'allemand, avec quelques parties propres pour les Polonais ; on a encore les rites romain ou italien, le balkanique et le provençal ; en outre chaque communauté suit jalousement ses traditions particulières.

Le culte se compose de prières et de lectures ; les prières sont dites soit par le ministre-officiant

ou un autre représentant de l'assemblée, soit par la communauté, alternant ou répétant leurs paroles, ou répondant « amen » et autres acclamations. Les assistants se tiennent debout ou assis, à certains moments ils s'inclinent ou se prosternent ; tous les conservateurs gardent la coutume immémoriale, dont ils font une loi, de prier la tête couverte, et ils s'enveloppent de leur *talet*, manteau (écharpe) de prière ; les libéraux réclament de pouvoir prier tête nue. On ne peut commencer les prières qui si l'on a réalisé le *Minian*, c'est-à-dire si l'on peut compter dix hommes ou jeunes gens présents. On remarque que les sephardin sont plus silencieux et montrent plus de tenue ; tandis que les achkenazim ne peuvent s'empêcher de s'agiter, d'aller et venir, voire de causer entre eux, de mêler leur voix à celle du ministre, ou de prononcer et chantonner tout haut leurs invocations personnelles, tout en se balançant d'avant en arrière et d'arrière en avant, usage très ancien et caractéristique, dont Juda Halevi explique l'origine, — se pencher sur le livre, commun à une dizaine (*Khozari*, II, 80).

La langue liturgique est l'hébreu, prononcé de manière différente suivant les rites. Dans les pays à assimilation, très peu savent lire et encore moins comprendre la langue sainte ; aussi réformistes et libéraux ont-ils introduit des lectures et prières en langue vulgaire.

Le culte, dans sa conception première, est grave, dépourvu de tous vains ornements, en particulier de la musique instrumentale et des chœurs mixtes, qui donnaient tant d'éclat aux cérémonies du Temple. Les réformistes, pour

s'adapter au goût moderne, emploient, dans leurs temples, les orgues et les polyphonies à voix inégales : protestations des orthodoxes, qui n'admettent pas qu'on joue au sabbat d'un instrument de musique et qui condamnent cette conformité avec les cultes païens. Néanmoins, bien des temples, plus ou moins conservateurs, par exemple les temples consistoriaux de Paris, ont adopté tous ces usages ; et ainsi chanteurs et chanteuses, qui moduleront le dimanche du latin ou du slavon dans les églises catholiques ou russes, ont déjà vocalisé en hébreu le samedi matin, en quelque synagogue.

Les communautés orthodoxes accomplissent encore la liturgie dans son austérité traditionnelle. Quiconque a suivi un de leurs offices en rapporte la saisissante impression d'avoir vu, en ses fonctions sacerdotales, un peuple de prêtres, un peuple essentiellement religieux. Prêtres, ne le sont-ils pas ces hommes, qui commencent par se revêtir dévotement, en la baisant plusieurs fois, de leur écharpe de prières, vrai manteau qui tombe jusqu'aux talons ? Prêtres aussi par la part constamment active, qu'ils prennent aux prières et aux lectures, chacun suivant sur son livre en hébreu, priant de son côté et à sa façon ou s'unissant aux mélopées du hazan ; on sent bien que les fidèles sont les vrais officiants, le ministre restant leur délégué, le député de l'assemblée. Peuple religieux, qui met toute son âme, — au reste avec liberté et désinvolture, — dans sa prière, dans les baisers dont il couvre les rouleaux de la loi. Religion, au gré de certains, pas assez intérieure et dévotieuse, mais spontanée, populaire

et en quelque sorte congénitale : là est sa force et le secret de sa persistance.

La liturgie synagogale a une partie commune, qui revient tous les jours et forme le noyau de tous les autres offices, et des parties propres pour certains jours et pour les fêtes ; l'israélite pieux, qui veut suivre tous les offices, aura besoin de trois livres ou séries de livres : la *Tephilla* (prière), dite aussi *Siddour* (ordre) pour les prières usuelles ; le volumineux *Mahzor* (cycle) pour les fêtes ; une Bible pour les lectures.

***

LITURGIE QUOTIDIENNE ET FESTALE[1]

La liturgie quotidienne doit comprendre trois offices : un premier, qu'on peut célébrer du lever du soleil jusqu'à neuf heures, il correspond au sacrifice perpétuel, offert tous les matins dans le Temple ; vers quinze heures, un second, correspondant au sacrifice d'entre les deux soirs ; ce service est ordinairement joint au troisième, qui commence alors un peu avant l'apparition des étoiles.

1. On suit ici l'ouvrage classique de M. I. Elbogen sur le culte juif : *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig, 1913. Le lecteur français trouvera quelques précieuses indications dans J. Bauer, *Notre Livre de Prières*, Paris, 1921.

Office type.

L'office du matin *(chaharit)* est l'office type, auquel tous les autres se ramènent ; il comprend cinq séries de prières.

La première, destinée en ses parties essentielles, à être dite à la maison, après le lever, n'a été insérée dans la liturgie publique qu'au XIII^e siècle. On récite les bénédictions du matin : pour le lavage des mains, sur la liberté des voies intérieures et pour la première étude de la loi, et autres bénédictions si caractéristiques de l'esprit juif ; tout cela encadré de pièces diverses, telles le *Adon Olam* (v. p. 77), sur la royauté divine et le *Ygdal*, profession de foi versifiée.

La deuxième série (*Zemirot* ou prières psalmodiées) est la plus récente de toutes ; elle n'appartient pas encore à la prière proprément dite ; elle est souvent récitée en privé, ou dépêchée, comme la précédente, avec une étonnante volubilité par le ministre-officiant. Elle a pour noyau les six psaumes 145-150, encadrés d'hymnes, cantiques et d'autres psaumes.

Vient ensuite la vraie prière, qui requiert le *minian*. Elle comprend le Chema et la prière par excellence, la *tephilla*.

Le *Chema*, en usage dès avant l'ère chrétienne, est la prière que tout israélite doit réciter tous les matins, avant de se livrer à aucune activité, et aussi le soir ; elle est avant tout une profession de foi, qui exprime les croyances fondamentales du Judaïsme. Elle a pour corps trois passages de la Torah : *Deutéronome*, XI, 4-10 « Ecoute, Israël, notre Dieu est un seul Dieu » ;

Deutéronome, XI, 13-22 : les récompenses promises à l'accomplissement de la loi ; *Nombres*, XV, 13-22 : ordre de mettre des franges aux coins des vêtements.

Ces textes sont encadrés en des bénédictions, fort anciennes, et variables, suivant qu'on les dit le matin ou le soir. Au matin première bénédiction : on loue « Dieu, roi du monde, formateur de lumière et créateur d'obscurité, faisant la paix et créant tout, donnant en pitié la lumière à la terre et à ceux qui l'habitent, et renouvelant chaque jour, pour toujours, en ta bonté l'œuvre du commencement »... ; on chante ensuite le : Saint, saint, saint, si cher aux mystiques du Moyen Age. Dans une deuxième bénédiction, on célèbre l'amour infini de Dieu pour son peuple :

Notre Père, Père de pitié, aie pitié de nous, donne à notre cœur de comprendre, de saisir, et d'entendre, et d'apprendre, et d'enseigner, et de garder, et de faire et d'accomplir toutes les paroles de l'étude de ta Torah, avec amour. Et illumine nos yeux avec ta Torah, et colle notre cœur en tes commandements, et lie notre cœur à l'amour et à la crainte de ton nom, et que nous n'ayons de honte jamais et jamais... Et tu nous a choisis d'entre tous les peuples et toutes les langues, et tu nous a rapprochés de ton grand nom en vérité et pour toujours, afin que nos louanges disent ton unité avec amour. Béni sois-tu, Seigneur, qui choisis ton peuple Israël avec amour.

La troisième bénédiction, qui, celle-là, suit le Chema, chante la fidélité immuable de Dieu, rappelle tous les biens dont il a comblé son peuple, en particulier la délivrance de l'Egypte, gage de la rédemption future.

Au soir, on commence par bénir le Dieu, « dont la parole fait *soirer* les soirs... qui ordonnes les étoiles à leurs postes dans l'étendue, selon ta volonté, créant le jour et la nuit... » ; deuxième et troisième bénédiction, comme au matin ; la quatrième, propre au soir :

Accorde-nous Seigneur, notre Dieu, de reposer en paix et de nous éveiller, ô notre Roi, pour la vie, et étends sur nous la protection de ta paix. Détourne de nous ennemis, pestes, épées, famines et tristesse. Détourne Satan de devant et de derrière nous ; sous l'ombre de tes ailes abrite-nous ; car tu es le Dieu, notre gardien et notre libérateur.

Prière, comme on voit, tout universaliste, elle exprime les sentiments, qui conviennent à la créature devant son Dieu, à l'ouverture et à la clôture de la journée.

La *Tephilla* (Prière par excellence), qui suit, est, au contraire, d'accent israélite, d'inspiration messianique. On l'appelle encore *Amida*, parce qu'on doit la réciter debout, ou *Chemone esre*, parce que, primitivement, elle comptait dix-huit demandes (maintenant dix-neuf). Ces invocations, fort anciennes, — certaines proviennent de la liturgie du Temple —, se terminent toutes par une bénédiction ; elles comprennent une sorte de cadre, fait des trois premières et des trois dernières bénédictions, plus les treize intermédiaires, qu'on supprime ou remplace, en dehors de l'office du matin et à certains jours, par d'autres compositions.

Elle s'ouvre par la supplication, qui commence les heures canoniales catholiques : « Seigneur, ouvre mes lèvres, et ma bouche annon-

cera ta louange. » On salue d'abord le Dieu des pères, qui, en souvenir de leurs mérites, ne manquera pas de délivrer leurs descendants. Puis on s'adresse à celui qui ressuscite les morts p. 220). En la troisième bénédiction on exalte la sainteté divine : louange introduite par le cantique au trois fois saint.

Les bénédictions intermédiaires exposent à Dieu les besoins de chaque créature et ceux de toute la communauté, besoins spirituels et temporels. On demande, dans les bénédictions 4-6, l'intelligence, l'attachement à la loi, l'esprit de pénitence et le pardon des péchés. Dans les trois suivantes, on supplie le Seigneur de voir la misère de son peuple et de le racheter promptement, de guérir les malades, d'accorder en abondance les fruits de la terre. Viennent ensuite les prières pour le retour de l'exil et la restauration d'Israël (p. 194, 198) ; l'imprécation contre les ennemis nationaux (p. 116), et en revanche, la demande de faveurs pour tous les membres du peuple et pour les prosélytes ; et de nouveau supplications messianiques (p. 197, 203), que suit un dernier cri de confiance et d'appel à la miséricorde.

Les trois dernières bénédictions, seconde partie du cadre invariable, comprennent après la prière pour le rétablissement du culte du Temple (p. 199), une action de grâces pour les bienfaits de Dieu, en particulier pour les miracles, qu'il a accomplis en faveur de son peuple, et enfin une paraphrase de la bénédiction sacerdotale, que les descendants d'Aaron prononçaient, et donnent encore parfois, en élevant les mains, suivant l'antique formule.

Si le temps fait défaut, quand on prie individuellement, hors de la Synagogue, on peut remplacer cette longue oraison par une plus brève, très ancienne également *(Habinenou)*, qui résume, en peu de mots, toutes les aspirations d'une âme sincèrement israélite :

Donne-nous l'intelligence, Seigneur, notre Dieu, pour savoir tes chemins ; et circoncis notre cœur pour te craindre. Et pardonne-nous, afin que nous soyons rachetés ; et éloigne de nous toute tribulation. Et engraisse-nous des délices de ta terre. Et rassemble notre dispersion des quatre vents. Que les pervertisseurs soient jugés ; sur les impies agite ta main. Et que les justes se réjouissent dans l'édification de ta ville et dans la restauration de ton Temple et dans la germination de la corne de David, ton serviteur, et dans le flambeau disposé pour le fils de Jessé, ton Messie. Avant que nous t'invoquions, tu nous exauces. Béni sois-tu, Seigneur, qui entends la prière.

Aussitôt après la Tephilla suivent les prières, dites de supplication, prières privées, que le peuple récitait individuellement au Temple, à la fin du service, souvent en se prosternant contre terre ; d'abord laissées à l'inspiration de chacun, elles ont revêtu une forme fixe depuis leur admission dans la liturgie : mosaïque de textes bibliques, de prières et d'appels au pardon, elles sont plus développées aux jours de pénitence et supprimées en partie les jours de fête.

L'office se conclut par le *Qaddich* et le *Aleinou*. Le Qaddich (prière de sanctification) revient très souvent dans la liturgie juive, à la manière de notre *Pater*, auquel souvent on le compare ;

c'est à la fois une louange et une demande d'exaucement complet, développement et paraphrase du souhait primitif : « Que son grand nom soit béni pour le siècle et pour le siècle des siècles et qu'il établisse son règne. » C'est le Qaddich, complété souvent par d'autres commémoraisons des défunts, qu'on récite pour le repos des âmes [1]. La prière Aleinou, d'inspiration très juive, a valu au Judaïsme beaucoup d'attaques ; voici la partie qu'on disait injurieuse pour Jésus et le christianisme :

C'est à nous de louer le Maître de tout, d'exalter le formateur de la création ! Il ne nous a point faits comme les nations de la terre et ne nous a pas établis comme les familles du globe ; il ne nous a point assigné une part comme la leur, ni une portion comme celle de leur multitude. C'est nous qui nous inclinons, et nous prosternons et louons le roi des rois, le Saint, béni soit-il !

Aussi nous espérons en toi, Seigneur notre Dieu, pour nous montrer bientôt la splendeur de ta puissance, et pour supprimer les idoles de la terre ; et que les faux dieux soient exterminés ; afin de diriger le monde par le règne du Tout-Puissant... Tous accepteront le joug de ton règne : et tu règneras sur eux, bientôt, éternellement et à jamais...

Les autres services sont, tous, dérivés de ce type. Les libéraux critiquent vivement l'ordonnance traditionnelle ; ils la disent inadaptée et sans intérêt pour les esprits modernes ; et ils trouvent tous ces offices trop longs : celui du matin dure, en semaine de quarante-cinq mi-

1. Le Qaddich se présente sous plusieurs formes ; on peut voir des fragments de l'une d'elles p. 190.

nutes à une heure, le sabbat de deux heures à deux heures et demie.

L'ANNÉE LITURGIQUE.

Le judaïsme a conservé le calendrier et célèbre les fêtes en usage sous le second Temple : anneau robuste qui le rattache à un passé millénaire.

Le Calendrier juif.

Le jour va d'une nuit à l'autre ; il est censé commencer dès qu'on a aperçu trois étoiles ; il comprend donc d'abord le soir (nuit) puis le matin (matin et après-midi) : « il fut soir et matin, premier jour. »

La semaine commence avec le sabbat, le seul jour qui porte un nom déterminé ; les autres sont dits : le premier, le second... jour du sabbat, la veille du sabbat.

L'année juive est l'année lunaire ; elle comporte donc des mois, tantôt de vingt-neuf, tantôt de trente jours, et, tous les deux ou trois ans, un mois intercalaire, pour compenser l'écart entre l'année lunaire et l'année solaire. La naissance de la lune était primitivement fixée par le Grand Sanhédrin, sur la foi de témoins officiels, qui allaient observer le retour du mince croissant ; les communautés touchées trop tard par les communications de Jérusalem, craignant de se tromper sur la date du premier jour du mois et donc aussi des fêtes, prirent l'habitude, afin de célébrer les grandes solennités, au moins un

jour, avec toute la nation, de compter le premier et le second jour de fête (sauf pour l'Expiation) : coutume, qui se maintient, sans l'appui d'aucune prescription légale, alors qu'elle n'a plus aucune raison d'être.

Depuis l'exil, les juifs ont remplacé les noms hébraïques des mois par les désignations babyloniennes : les voici, d'après le comput le plus ancien, celui de l'année civile, le seul dont on tienne pratiquement compte aujourd'hui (l'année religieuse commence à Nisan) : Tichri (commençant vers la fin septembre), hechwan, kislew, tebeth, chebath, adar (weadar, mois intercalaire), nisan, yiar, siwan, tammouz, ab, eloul.

Depuis le x^e siècle, les juifs suivent le plus ordinairement l'ère de la création, en avance de 3760 ans et trois mois environ sur l'ère chrétienne : nous sommes dans l'année 5688, qui va du 27 septembre 1927 au 14 septembre 1928.

Sabbat et jours sacrés.

A l'entrée du sabbat, c'est-à-dire le vendredi soir, on célèbre l'office avec quelques additions caractéristiques.

C'est d'abord la réception du sabbat, usage venu des rabbins mystico-cabbalistes de Safed, au xvi^e siècle : ils se rendaient en vêtements blancs dans la campagne pour accueillir par des hymnes la fiancée sabbat ; on chante encore, avec des psaumes, un de ces cantiques : le lyrique *leka dodi* :

Refrain : Viens, mon bien-aimé, au devant de la fiancée, au devant du sabbat que nous allons recevoir.

Au devant du sabbat allez et allons ; car il est la source des bénédictions ; consacré depuis la première origine, fin de toutes choses dans la pensée première. — Sanctuaire du roi, ville de la royauté, lève-toi, sors de tes ruines ; assez longtemps tu es restée dans la vallée des pleurs : voici qu'il a pitié de toi... Ceux qui t'ont pillée seront pillés et seront éloignés ceux qui t'ont anéantie. Ton Dieu se réjouira à ton sujet, comme se réjouit de sa fiancée le fiancé. A droite et à gauche tu l'emporteras et tu exalteras le Seigneur, par le moyen du fils de Pereç (Messie), et nous nous réjouirons et nous exulterons. Viens en paix, ô la couronne de ton époux, viens en joie et en exultation ; au milieu des fidèles du peuple choisi ; viens, ma fiancée ! viens, ma fiancée !

Dans la Tephilla, les treize bénédictions intermédiaires sont remplacées par des remerciements à Dieu, qui a donné le sabbat à Israël ; vers la fin on sanctifie le jour par la bénédiction du vin : rite domestique du *Qidduch*, vestige du repas en commun, pris jadis à la Synagogue, ou de la réfection, qu'on offrit plus tard en ce jour aux indigents.

L'office du matin est marqué par des pièces spéciales et surtout par la lecture des Ecritures. L'usage de lire la Torah paraît être antérieur à Esdras, mais celui-ci contribua à le répandre. Primitivement, on lisait quelques versets à certains jours de fête ; peu à peu, la coutume s'introduisit de lire la loi à tous les sabbats et à quelques autres jours. L'habitude a prévalu de lire le Pentateuque en un an ; il est à cette fin divisé en cinquante-quatre sections : dans les

synagogues orthodoxes on lit en entier le samedi matin la section — *sidra* — de la semaine ; en d'autres, surtout dans les libérales, on écourte ce texte, souvent très long.

Cette lecture donne lieu à des évolutions et des rites saisissants. On commence par tirer solennellement de l'arche les rouleaux nécessaires aux lectures du jour ; on les porte processionnellement, tandis que les fidèles se pressent pour les baiser, jusqu'à la table de l'estrade, où on les dépose et les développe avec piété. Un nombre variable d'assistants est appelé à venir psalmodier les différentes parties de la section, — honneur, souvent mis aux enchères au profit des œuvres de la communauté. Mais comme l'invité est ordinairement peu expert en hébreu ou en chant, il abandonne, soit au ministre, soit à un coreligionnaire plus entraîné, le soin de moduler le passage, qu'il est censé dire ; lui-même se contente de prononcer les bénédictions qui précèdent et suivent et de se tenir, debout, digne et attentif, à côté de son suppléant.

Avant de rouler et envelopper le volume, on le présente tout ouvert à la vénération des assistants, qui acclament :

Voici la Torah, que Moïse présenta aux enfants d'Israël, par l'ordre du Seigneur. Elle est un arbre de vie pour ceux qui s'y attachent et elle rend heureux ceux qui s'appuient sur elle. Ses voies sont des voies de délices, et tous ses sentiers conduisent à la paix. Longs jours à sa droite, à la gauche richesses et honneurs. C'est le bon plaisir du Seigneur, en sa justice, de magnifier et de glorifier la Torah

Après la Torah on lit un passage des prophètes, en harmonie avec les textes précédents, — usage antérieur à l'ère chrétienne (*Luc*, IV, 16-20) : c'est la *Haphtarah*, ce qui signifie le renvoi, tout comme notre *ite, missa est.*

Comme le peuple ne comprenait plus l'hébreu, on prit la coutume de faire répéter, en araméen ou en grec, par un traducteur attitré, les textes qu'on venait de lire en langue sacrée. De là est sortie la prédication, d'abord commentaire de l'écriture, puis développement libre, moral et édifiant, prenant son point de départ dans les textes bibliques. Cette partie instructive est un des éléments les plus importants de la liturgie synagogale, destinée essentiellement à donner la connaissance et l'amour de la Torah. Cette prédication, d'abord assez fréquente, fut ensuite limitée à quelques jours seulement ; aujourd'hui les libéraux reprochent aux conservateurs de ne pas assez prêcher et eux de leur côté multiplient les sermons ; mais beaucoup d'orthodoxes se plaignent que la prédication moderne ait perdu son caractère d'édification et d'instruction. Anciennement, quiconque se sentait assez instruit et disert, pouvait prendre la parole, — il en est encore parfois ainsi et de simples laïques font des prédications, souvent fort laïques elles aussi ; en fait cet office est devenu le monopole des scribes, puis de ceux qu'on appelait prédicateurs ; actuellement il est ordinairement rempli par les rabbins.

Les lectures terminées, on rapporte avec la même solennité la Torah dans son arche, au chant des psaumes ; avant de refermer les rouleaux sacrés, on prononce une prière pour les

princes ou les gouvernements, pour les autorités religieuses et civiles.

Ce même jour de sabbat, en souvenir du sacrifice additionnel, qui était offert au Temple, on célèbre un office spécial, le *Musaph* (addition), joint le plus souvent au service du matin.

L'office de l'après-midi, — *Minha*, — prend au Sabbat plus d'importance et de développement ; il comprend des prières spéciales et une lecture de la Torah ; on y célèbre encore le saint jour :

Tu es Un et Un est ton nom et qui est comme ton peuple Israël, peuple unique sur la terre ? A ce peuple, qui est à toi, tu as donné une gloire magnifique, une couronne de salut, le saint jour du repos. Abraham s'est réjoui, Isaac a été dans l'allégresse. Jacob et ses fils ont goûté à ce repos ; amour et abondance de grâce, vérité et fidélité, paix et quiétude, calme et sécurité, voilà ce qu'on y trouve, c'est un repos parfait qui t'est agréable...

L'office du soir, de la « sortie du sabbat », n'a rien de particulier, sauf quelques prières additionnelles, qu'on se plaît à prolonger, par charité pour les âmes de la Géhenne, qui se reposent, croit-on, tout le temps que se prolonge le sabbat, et apaisent alors leur soif ; sauf aussi le rite de la *Habdalla*, que nous retrouverons dans le culte domestique, où il est à sa véritable place.

En semaine, on sanctifie les deuxième et cinquième jours, jours de pénitence, par des prières de supplication et par une lecture de la Torah.

La nouvelle lune, suivant les prescriptions de la loi (*Nombres*, X, 10 ; XXVIII, 11-15), est

aussi signalée par une fête : demi-repos, — le repos des maîtresses de maison, — prières spéciales, où on remercie Dieu pour l'institution de cette néoménie, jour d'expiation et de sacrifices de louanges : « puissions-nous voir restaurés Sion, le Temple et ses liturgies. » Et au huitième soir du mois, on vient en plein air, au début de la nuit, chanter, à la lumière des flambeaux, la bénédiction de la lune.

FÊTES ET JEÛNES.

Les fêtes se répartissent en trois catégories : les fêtes de pélerinage, Pâque, Pentecôte et les Tabernacles, primitivement fêtes agricoles, puis commémoraison d'un grand événement de la vie religieuse d'Israël : c'est alors que les israélites étaient tenus de se rendre au Temple et de s'y réjouir en consommant la seconde dîme ; les fêtes austères de pénitence, nouvel an et Expiation ; les fêtes, anniversaires historiques, tristes ou joyeux, donnant lieu à des jeûnes ou à des réjouissances. Nous les parcourrons toutes, suivant l'ordre du calendrier.

La Pâque, au 15 nisan, commémore la délivrance de la dure servitude d'Egypte ; elle est la fête de la liberté ; en ce jour on apportait au Temple les prémices des orges, — côté agricole, que rappelle encore la longue prière demandant la rosée. Actuellement, dans l'impossibilité d'immoler les agneaux traditionnels, la Pâque est surtout solennisée dans le culte domestique ; à la synagogue, elle est marquée par des prières propres, et spécialement par la lecture du Can-

tique des cantiques, qu'on paraphrase également en de longues compositions poétiques : on y célèbre l'union d'Israël et de son Dieu, la libération et la naissance du peuple élu ; on reprend aussi, de ce point de vue mystique, tous les fastes de l'histoire nationale.

Depuis le second jour de la Pâque, pour accomplir littéralement la prescription : « Vous compterez sept semaines » (*Lévitique*, XXIII, 15, 16), on commence le « compte de la gerbe », c'est-à-dire des jours, qui séparent de l'offrande de la gerbe à la Pentecôte : « aujourd'hui, dit-on, c'est le premier, le second... jour jusqu'à la gerbe. » Ces sept semaines sont un temps prohibé, pendant lequel il est interdit de se marier et de festoyer, sauf le trente-troisième jour, qui comporte de grandes réjouissances.

La fête des Semaines, ou, suivant le terme grec, de la Pentecôte, terme de ce calcul, est aussi dite fête de la moisson, ou des Prémices, car elle marque la fin de la moisson des céréales en Palestine : pour rappeler ce souvenir, on décore les synagogues et les maisons de verdure et de fleurs. Une tradition, remontant environ au premier siècle chrétien, place en ce jour la promulgation de la Loi au Sinaï : c'est donc aussi la « fête du don de notre loi ». Cette solennité est célébrée par des chants spéciaux et par la lecture du livre de Ruth, qui convient à ce temps de moissons.

Après la Pentecôte, près de quatre mois s'écoulent sans aucune fête : période d'été, de travaux et de vacances. Seuls les jeûnes du 17 tammuz (juillet) et celui du 9 ab (août) rompent cette monotonie, rappelant, le premier le

début du siège de Jérusalem, et le second l'incendie du Temple, et sous Nabuchodonosor et sous Titus. Ces deux jours de jeûne sont marqués par des prières et des lectures spéciales, en particulier par la psalmodie des Lamentations ; et on s'abstient de toute nourriture et boisson depuis le soir jusqu'aux étoiles du lendemain. Et ainsi procède-t-on dans les autres jeûnes, soit généraux et publics, soit privés et facultatifs.

Le début de l'année civile, temps de reprise des travaux agricoles, amène toute une série de fêtes.

C'est d'abord, au premier tichri le *Roch hachana* ou Nouvel an, anniversaire de la création du monde : fête d'institution relativement récente, en sa forme actuelle, mais fondée en Ecriture (*Lévitique*, XXIII, 23-25) ; jour capital pour la destinée éternelle, comme nous l'apprend Léon de Modène [1] :

Ils tiennent par tradition, que Dieu juge ce jour-là particulièrement des actions de l'année dernière, et dispose des événements de l'année où l'on va entrer parce que ce jour-là étant comme le point de la naissance du monde, ils prétendent que Dieu repasse exactement sur tout ce qui est arrivé dans la dernière année. Cela fait qu'ils commencent dès le premier du mois d'Elul, qui précède celuy-cy, à celebrer la pénitence ; et en quelques endroits à se lever avant le jour, à faire des prières et des confessions, et à réciter les Psaumes pénitentiaux...

1. *Cérémonies et coutumes, qui s'observent aujourd'hui parmi les Juifs*, traduites de l'italien de Leon de Modene, Rabbin de Venise... par le Sieur de Simonville (Richard Simon), Paris, 1710 : (petit livre précieux pour la connaissance des usages juifs), p. 102.

On croit qu'en ce jour trois livres sont ouverts devant Dieu : celui des justes parfaits et celui des impies complets, l'un et l'autre définitivement scellés ; le troisième, celui des intermédiaires ou des tièdes, reste indéterminé : d'où le titre de la fête, — jour du jugement ou jour du souvenir, — et les supplications souvent répétées :

Dans le livre des vivants, de la bénédiction, de la paix et de la félicité, puissions-nous être mentionnés et inscrits, nous, et tout ton peuple de la maison d'Israël, pour une vie heureuse et pour la paix.

Au cours des prières plus abondantes, qui remplissent les deux journées que dure la fête, on revient souvent sur le jugement divin, qui se prononce à cette heure ; on rappelle que la pénitence, la prière et la bienfaisance peuvent effacer les arrêts funestes ; et on supplie, en d'humbles confessions, le Père et Roi de pardonner tous les péchés. Deux cérémonies significatives marquent cette solennité : la récitation d'oraisons propres et la sonnerie de la trompette. Les trois oraisons propres sont : celle de la royauté divine ; celle du souvenir, où on supplie le Seigneur d'avoir mémoire de toutes ses œuvres, de ses interventions dans l'histoire du monde et surtout en celle d'Israël, des mérites des pères... ; celle de la trompette, où l'on mentionne l'ordre de sonner la trompette en ce jour et en décrit les effets. Cette trompette se faisait jadis entendre tout au long de la journée et les jours précédents ; actuellement elle ne retentit qu'à l'office du matin, à trois reprises, par des coups longs, éclatants ou stridents. Ces sonorités rauques ou étranglées, qui sortent de

la corne de bélier, remuent profondément les âmes vraiment israélites ; elles représentent les tonnerres du Sinaï et des théophanies ; elles mettent en fuite Satan et excitent à la pénitence, qui méritera le pardon : gage et signe de l'indulgence céleste ; elles promettent la délivrance messianique et l'ultime bienfait de la résurrection.

Pour intensifier et maintenir l'esprit de pénitence, on a soin de multiplier les œuvres méritoires, les prières et même les mortifications jusqu'au jour de l'Expiation : ce sont les jours de pénitence, où on peut obtenir la modification de l'arrêt divin, qui va être scellé prochainement, au *Kippour*.

Le *Kippour*, ou expiation, ou pardon, a pour fin, dans la législation mosaïque, d'expier pour le peuple, de le purifier de tous ses péchés : loi perpétuelle, imposée à tous les israélites, à peine d'être retranchés de la nation ; sabbat complet, où ils doivent affliger leurs âmes (*Lévitique*, XVI, 30, 31 ; XXIII, 26-32).

Etait-il possible de maintenir ce moyen de rentrer en grâce avec Dieu, après la destruction du Temple, alors que le grand prêtre ne peut plus entrer au Saint des Saints, y apportant le sang fumant du taureau fraîchement égorgé, ni chasser au désert le bouc émissaire, paré des bandelettes rouges et chargé des péchés d'Israël, ni prononcer le nom ineffable de Dieu, — JHWH ? On estima qu'on pouvait encore continuer le jeûne, remplacer les sacrifices par des prières : ainsi la solennité garderait toute son efficacité expiatoire. On perçoit même un progrès vers une conception plus spirituelle : sans doute

Kippour expiera, mais à condition d'être précédé ou accompagné du repentir de ses fautes, de la réparation des torts commis envers ses frères et de la réconciliation avec ceux qu'on a offensés (*Orah haim*, 606). On a donc conservé Kippour et son jeûne rigoureux, et on s'est appliqué à multiplier en ce jour les prières de supplication et de pénitence : on aura, non plus quatre offices, mais cinq, et occupant toute la journée.

Autrefois, assez généralement, et encore en plusieurs communautés mystico-cabbalistes, on pratiquait (on pratique) un rite étrange, et rejeté, comme superstitieux, par beaucoup. Les hommes prennent un coq (les femmes, une poule) ; on le fait tournoyer à bout de bras et on s'en frappe trois fois la tête, en disant : « voici mon représentant, mon substitut, mon expiation ! Que ce coq meure, et que moi j'aille à la vie bonne, longue et à la paix ! »[1] Bien des dévôts également se faisaient administrer les trente-neuf coups rituels de lanière, pour mieux expier leurs péchés.

Le premier office, celui du soir, qui dure plusieurs heures, s'ouvre par une cérémonie — le *Kol Nidrei* —, qui a donné lieu à nombre d'accusations : en voici les origines probables et la signification. Comme les israélites excommuniés désiraient avoir part à l'expiation, le Sanhédrin déclarait qu'on leur accordait l'entrée en l'assemblée des fidèles et levait l'anathème. Egalement, bien des juifs profitaient de ce jour pour se faire relever des vœux et serments,

1. D'après le *Siddour de la maison de Jacob* (Cabbale de Luria), Lemberg, 1923, p. 338 a.

qu'on peut faire annuler. C'est pour cela que deux notables s'avancent aux côtés du célébrant et disent :

De par la *yechiba* (école ou tribunal) d'en haut et de par la *yechiba* d'en bas ; au su de Dieu et au su de l'assemblée, nous permettons de prier avec les impies.

Puis l'officiant profère par trois fois, avec crainte, tremblement et recueillement :

Tous les vœux, interdits, anathèmes, promesses, engagements, serments, que nous avons voués, jurés, anathématisés et interdits relativement à nous-mêmes, depuis ce jour de Kippour jusqu'au jour du prochain Kippour ; qu'ils soient tous annulés, dissous, supprimés, vains et anéantis ; qu'ils n'aient ni force ni valeur : que nos vœux ne soient pas des vœux, et que nos serments ne soient pas des serments. Qu'il soit pardonné à toute l'assemblée des enfants d'Israël et à l'étranger qui séjourne au milieu d'eux ; car tout le peuple a failli par légèreté.

Suivent ensuite les pièces habituelles, mais coupées et allongées d'interminables supplications. Et il en sera de même tout le long de la journée, que, sans interruption, remplissent des lectures et des prières : prières soit variées, soit inlassablement répétées. Oraisons caractéristiques de ce jour : d'abord les confessions des péchés, où on repasse les listes de toutes les fautes possibles, petite et grande confession qu'on reprend plusieurs fois (p. 178) ; puis des appels à la miséricorde et au pardon, qui se font de plus en plus instants et pressés :

Exauce-nous, ô notre Père, exauce-nous ; exauce-

nous, ô notre Créateur, exauce-nous ; exauce-nous, ô le pur et le juste, exauce-nous... Fais-nous grâce, en considération de ta fidélité... de ton alliance, de ta majesté... en raison de Sion... du sang répandu de tes serviteurs, de ceux qui furent immolés pour sanctifier ton nom...

et on poursuit, détaillant tous les motifs qui doivent attirer la clémence de Dieu : ses treize attributs de miséricorde, sur lesquels on ne se lasse pas de revenir ; la misère de l'homme, l'alliance avec Israël..., on n'oublie pas d'y joindre des hymnes de glorification au Tout-Puissant ; on décrit aussi par le menu l'antique liturgie de l'expiation, que la présente solennité continue, gardant la même valeur. On sent que toute l'énergie de prière est tendue à se concilier la rémission des fautes et la grâce du salut : Dieu scelle le livre des vivants, puissent y figurer les noms des fils de l'alliance, tout au moins pour une année.

Office propre à ce jour : la *Neila*, qui a lieu un peu avant la nuit, en souvenir des prières, qui accompagnaient au Temple la fermeture *(neila)* des portes. Dernier cri des fidèles, épuisés par le jeûne et les supplications infinies, dernier cri de confession des péchés, de recours à la miséricorde, à l'indulgence et à la bonté de Dieu, notre Père et notre Roi :

Notre Père, notre Roi, nous avons péché devant toi... Notre Père, notre Roi, fais-nous grâce à cause de ton nom..., Notre Père, notre Roi, efface et fais passer loin de tes yeux nos fautes... Notre Père, notre Roi, inscris-nous dans le livre de la vie heureuse...

On termine par la profession de foi, que tout bon israélite veut prononcer à son lit de mort : « Ecoute, Israël, le Seigneur, notre Dieu, est un Seigneur unique. Béni soit le nom de la gloire de son règne, pour l'éternité et à jamais. Le Seigneur est Dieu. » Et un coup de la rauque trompette marque la fin de ce jour, le jour par excellence, *Yoma*. Et l'on quitte la synagogue avec la certitude intime du pardon et partant du salut, tout au moins jusqu'au prochain Kippour. Certitude du pardon ? Quel prophète a donné au nouveau Kippour l'assurance d'une pareille efficacité ?

Cette fête et le Nouvel an qui la précède, tous deux d'une souveraine importance pour procurer le bonheur éternel, sont fort populaires : beaucoup d'israélites, qui ont abandonné presque toute pratique religieuse, viennent en foule à ces solennités, surtout à Kippour. Pourquoi ? Fidélité à la tradition, réveil d'une piété pas encore éteinte, peur d'un grave danger suspendu sur les négligents ? Ils ne savent. Mais ils viennent, assistants muets et passifs, tout pénétrés d'une impression mystérieuse, d'une horreur sacrée ; puis ils quittent pour une année entière le temple et ses offices, rassurés et tranquillisés ; rattachés aussi à leur religion, asile qu'ils savent toujours ouvert, bien qu'ils y recourent le moins possible, foyer toujours ardent de leur race et de leur nationalité. En ces deux jours de *Roch Hachana* et de *Kippour*, les plus fervents prennent, en signe de pénitence et d'innocence, des vêtements blancs, ordinairement les habits dans lesquels ils veulent être ensevelis.

Cinq jours après ces graves solennités, la consolation se présente sous les espèces de la fête de *Soukkot*, fête des Tabernacles ou des cabanes, fête aussi de notre joie.

Cette solennité rappelle le séjour des Hébreux au désert sous les tentes ; elle fut aussi la fête automnale de la récolte close. Pour marquer sa signification agricole, on décore la synagogue de plantes et de fruits ; et on témoigne chaque jour sa joie par une cérémonie particulière. Pour obéir au précepte :« Vous prendrez, le premier jour, du fruit de beaux arbres, des branches de palmier, des rameaux d'arbres touffus et des saules de rivière, et vous vous réjouirez devant le Seigneur » *(Lévitique*, XXIII, 40), chacun prend, en sa main droite, un faisceau composé d'une palme et de quelques brins de saule et de myrthe, — c'est le *loulab*, et, dans sa gauche, l'*ethrog*, un cédrat, le fruit, qui représente toutes les douceurs de l'Orient. On élève ces branches et on les agite vers les quatre points cardinaux, pendant qu'on chante le *Hallel* (*Psaumes*, CXIII-CXVIII) ; on fait une procession, tout en chantant l'*hosanna* (secourez-nous) et en agitant le loulab : il en est ainsi pendant les six premiers jours de la fête, sauf qu'au sabbat on laisse ces fardeaux, pour ne pas violer le saint repos. Au septième jour, joie encore plus intense, on fait sept fois le tour de la synagogue, en portant tous les rouleaux de la Torah et on chante le grand hosanna ; de retour à leur place, les assistants remplacent le loulab par des branches de saule, et on récite des supplications plus instantes, on évangélise la venue du rejeton de David, qui rendra à la

nation tout son éclat. Bien entendu, aux divers offices, on lit des pièces spéciales, pour expliquer le sens de ces rites :

...Munis des quatre branches d'arbre, nous frappons à la porte, pour rappeler le serment de l'alliance. Nous prenons le fruit splendide, pour célébrer la gloire de sa majesté. Nous saisissons une pousse de palmier, pour exalter celui que tout le monde magnifie... La nation, plantée dans les saints parvis, sera préservée, en raison de ces rites, des calamités, comme l'ont fait les trompettes. Quiconque a besoin de pardon, les criminels, ne seront pas repoussés ignominieusement loin du Saint.

On lit également les leçons de sagesse désabusée de l'Ecclésiaste, et en prévision des semailles prochaines on commence à demander des pluies abondantes.

Le neuvième jour, point culminant de la joie, est la fête de la « Joie de la Torah ». Comme on va terminer le cycle des lectures de la Torah, quand est venu le moment de lire les écritures, on extrait de l'arche tous les rouleaux, laissant à la place une chandelle allumée, et on les porte en procession autour de la synagogue, pendant que les assistants chantent une sorte de litanie : « O Seigneur, sauve-nous, sois-nous propice, aie pitié de nous, au jour où nous t'appelons... » Et à la lecture, on observe un usage singulier : on désigne, grand honneur, deux des assistants, l'un, le fiancé de la Torah, pour lire les dernières versets du Deutéronome, et l'autre, le fiancé de la Genèse, pour lire le début de ce livre, par quoi recommence le cycle des lectures ; les deux accomplissent leur office, après que le pré-

sident les a députés à cette fonction par une longue formule, où il les commet au nom de Dieu et de toutes les autorités religieuses et leur souhaite toutes sortes de prospérités. On profite de la circonstance pour célébrer la Torah :

Réjouissez-vous et exultez en cette joie de la Torah ; rendez gloire à la Torah... Exultons et réjouissons-nous en cette Torah, car elle est pour nous force et lumière... Rédempteur d'Israël, hâte la venue du messager de bonheur... les rachetés te loueront de grand cœur... Heureux êtes-vous, Israélites, vous que Dieu a choisis, vous, à qui il donna dans le désert, comme portion, la Torah... Réunissez-vous, anges, l'un à l'autre, et dites-vous : Qui a vu la face du trône ; sur qui a été étendue la nuée divine ? Qui est monté dans les hauteurs et en a fait descendre la puissante protection divine ? Moïse est monté...

Cinquante-trois jours après la clôture des fêtes de Soukkot, en plein hiver, le 25 Kislew (décembre), on commémore la purification et la Dédicace du Temple, accomplies par Judas Macchabée après sa victoire sur les troupes d'Antiochus. Cette fête est surtout marquée pendant huit jours par des illuminations, qui rappellent la réanimation de la lampe perpétuelle du Temple, célèbrent le triomphe des juifs et symbolisent la lumière de la foi, que voulait éteindre le persécuteur.

Dix semaines plus tard, presque un mois avant Pâque, vient la bruyante fête des *Pourim* (sorts), pour célébrer la mémoire d'Esther, qui empêcha que le peuple d'Israël ne fût exterminé

par l'impie Aman. A la synagogue elle est marquée principalement par la lecture du livre d'Esther, écrit sur un rouleau, comme la Torah, — le rouleau par excellence, la *Megillah*, — lecture ponctuée de rumeurs, toutes les fois que revient le nom exécré d'Aman, l'ennemi d'Israël.

Un mois plus tard, le cycle liturgique reprend par la fête de la Pâque.

***

CONCLUSION.

Après avoir parcouru toute la liturgie juive, on peut essayer de caractériser la prière publique et donc aussi l'esprit de cette religion.

On y retrouve les mêmes accents que dans l'Ancien Testament, dont elle dépend si largement, insérant de nombreux psaumes, récitant fréquemment les livres bibliques, s'inspirant des doctrines de la Torah et des prophètes, reproduisant bien des textes sacrés. C'est la même ambiance littéraire, sauf une habituelle redondance, fatigante par son abondance verbale et ses accumulations de synonymes. Certains morceaux, en prose ou en vers, invocations ou développements lyriques, sont d'une réelle beauté de forme et de sentiment.

Comme dans le psautier, la prière est ordinairement collective, faite au nom de la communauté d'Israël et à son intention, — chose toute naturelle dans le culte public. Les fins de ces prières sont celles qu'on rencontre tout au

long de l'Ancien Testament : adoration humble ou confiante, action de grâces, en particulier pour l'élection du peuple et les bienfaits qu'il a reçus, promesses d'accomplir la loi, exaltation de la Torah, contrition et supplications pour obtenir miséricorde ; demandes de faveurs spirituelles et temporelles, tant pour les individus que pour la nation.

Les livres cultuels du Judaïsme nous présentent donc de belles oraisons ; on peut dire que ce peuple n'a pas perdu ce génie de la prière, qui apparaît si manifeste dans les psaumes et les cantiques bibliques. On sent aussi qu'il trouve ses délices dans la prière : comme le dit si joliment Juda Halevi, « l'heure de la prière est le noyau et la fleur du temps, les autres heures étant des chemins qui conduisent à celle-ci... la prière est encore la nourriture de l'âme et sa purification » (*Khozari*, III, 5). Les âmes religieuses peuvent donc découvrir en ces livres un aliment abondant et savoureux.

Est-ce à dire que toutes leurs aspirations spirituelles seront comblées ? Il ne semble pas : à bien étudier ces livres de prières, on y relève comme les indices de l'indigence et de la soif d'un élément plus haut, plus surnaturel.

Considérons d'abord les fréquents retours sur les sacrifices du Temple. N'est-ce pas insinuer qu'on les tient comme ayant seuls valeur par eux-mêmes, en tant qu'institués par une révélation divine ; seuls capables d'établir l'homme en relation directe et certaine avec son Dieu ? Les prières, qu'on prononce maintenant dans les communautés, ne sont que des institutions humaines, provisoires, des succédanés, efficaces

en grande partie par leurs rapports avec les rites anciens.

En outre les cœurs avides de Dieu, ou simplement anxieux de leur salut, ont besoin d'être assurés qu'ils ont obtenu leur pardon, qu'ils sont en contact avec leur Maître : de là le succès, en tous les temps, des religions à mystères. Or le Judaïsme n'offre rien de cet ordre : pas de sacrifices, pas de sacrements, — ou tout au plus la circoncision : aucune réponse aux exigences les plus profondes et les plus générales de l'instinct religieux.

Superstition.

C'est pour cela que les doctrines et les pratiques cabbalistes rencontrèrent toujours tant de succès. C'est pour cela aussi que la superstition et les superstitions ne purent jamais être entièrement déracinées. La loi a beau fulminer des peines terribles contre la magie et la sorcelleries, et les docteurs condamner toutes les superstitions, elles ne cessent pas de se perpétuer, et les autorités officielles en viennent à en favoriser ou sanctionner quelques-unes. Il est vrai qu'on ne les prend plus alors comme des superstitions : symptôme grave, qui dénote une déviation de la religiosité et une excès étrange de crédulité. Nous avons signalé le curieux usage, incomplètement disparu, de se substituer, au Kippour, en expiation, un coq ou une poule. Le rituel prévoit aussi les jeûnes, qu'on peut s'imposer à la suite de rêves troublants, par exemple si on a vu en songe brûler la loi, tomber

ses dents ou les poutres de la maison ; le rituel indique les prières à réciter à la synagogue avant de prendre ce jeûne ; et on permet, au sabbat, cette mesure de pénitence, afin d'écarter un mauvais destin (*Yore dea*, 288, § 4). C'est, en effet, une croyance très répandue que les songes sont un moyen, dont Dieu se sert pour nous communiquer de précieux avertissements, témoin les histoires de Joseph et de Daniel ; le Talmud (*Berakot*, 55b-57b) s'étend longuement sur la valeur des songes et leur interprétation ; certains livres de prières donnent des règles pour leur explication.

Beaucoup de juifs ont également cru qu'on peut lire dans les astres les secrets de l'avenir : au Moyen Age ils passaient pour particulièrement compétents en la matière et on trouve plusieurs d'entre eux, — dont quelques-uns fort célèbres, — attachés comme astrologues à des princes et des rois. Confiance pareille en l'efficacité des pronostications augurales. On voit aussi que les amulettes furent, et restent en certains pays, fort en faveur ; le Talmud, s'il ne les approuve pas, les permet parfois à titre de médecine (*Sabbat*, VI, 5, 10 ; 66b), certains docteurs étaient réputés pour les vertus, que leur écriture pouvait conférer à un chiffon de papier ou à un lambeau de cuir. N'y a-t-il pas quelque superstition dans la coutume traditionnelle (*Roch hachana*, 16 b) de changer de nom pour échapper à une destinée fatale ? On pourrait facilement allonger cette énumération.

La superstition serait-elle donc plus répandue dans le Judaïsme que dans les autres religions ? Certainement plus que dans les confessions chré-

tiennes, et, ce qui est plus grave, officiellement tolérée, sinon encouragée et régularisée. N'est-ce pas un signe que, ne trouvant pas dans leur culte public l'appréhension du surnaturel, ni la certitude des interventions célestes, les âmes ont introduit de force ces éléments dans leur religion ou vont chercher au dehors les nécessaires satisfactions à leur appétit du divin.

CHAPITRE IX

LE JOUG DU ROYAUME DES CIEUX : CULTE INDIVIDUEL ET DOMESTIQUE

En Israël le culte individuel et domestique tient une place considérable ; et il ne peut en être autrement ; jadis, la participation aux liturgies du Temple ne prenant que quelques jours par an, la conservation et le développement de la vie et du sentiment religieux devaient être assurés presque uniquement par la liturgie quotidienne et perpétuelle du foyer. Actuellement l'assistance aux offices de la Synagogue est singulièrement plus aisée ; c'est pourtant sur la fidélité aux pratiques individuelles de piété et aux observances domestiques qu'on compte par-dessus tout pour maintenir une haute teneur religieuse dans les âmes israélites. Le jour, où les juifs ne gardent plus rien de ces pratiques, leur religion se réduit à n'être plus qu'une chétive flamme vacillante, qui menace de mourir faute d'huile.

Ce culte privé comprend d'abord la prière, puis diverses observances, destinées à sanctifier les différents moments de l'existence et à rappeler le souverain domaine du Créateur.

***

PRIÈRE INDIVIDUELLE ET RELIGION INTÉRIEURE.

L'âme juive est une âme essentiellement priante : « Sept fois le jour je te loue », disait le Psalmiste (*Psaume* CXIX, 164) : pour un israélite pieux c'est trop peu ; lui, c'est cent fois le jour qu'il veut bénir le Seigneur : d'abord en assistant aux offices de la synagogue et, s'il ne le peut, en les lisant en son particulier, ainsi sa journée est encadrée entre la prière du matin, avant laquelle est interdite toute occupation, et la prière du soir ; il sait des invocations pour remplir ses insomnies et dès son réveil il s'élève à Dieu ; « sur sa couche », avant le sommeil, il récite le Chema du lit ; enfin tout le long de la journée, il saisira les innombrables occasions de proférer des bénédictions variées.

Cependant la Torah ne prescrit nulle part ce devoir de la prière individuelle ; on le déduit du précepte d'aimer et de servir Dieu de tout son cœur (*Deutéronome*, XI, 13 : Maïmonide, *Prière*, I, 1). Par ailleurs les recommandations des rabbins, relatives aux prières, ainsi que les coutumes, reçues avec respect des générations et pendant longtemps fidèlement gardées, ont fini par faire voir en ces pieuses habitudes de réelles obligations.

Obligations règlementées surtout dans le premier traité du Talmud, celui des bénédic-

tions : il fourmille de belles sentences sur la prière ; on peut en dégager la pensée juive sur le sujet.

R. Eleazar (32b) nous apprend que la prière est plus importante que les œuvres de miséricorde et que les sacrifices ; et on répète souvent, depuis la destruction du Temple, que la prière remplace les sacrifices et obtient les mêmes effets.

Mais à condition d'être accomplie selon toutes les dispositions convenables. R. Eliezer, mourant, entre autres avis, donnait celui-ci à ses disciples : « Et, quand vous priez, sachez devant qui vous vous tenez » (28b). Il indiquait par là quelles préparations il faut porter à la prière : d'abord s'établir dans un parfait état de pureté physique et rituelle et choisir un endroit pur, — et on devine avec quel minutieux réalisme les rabbins ont précisé cette condition ; ensuite se recueillir et attendre quelque peu : *Orah haim* (93-95) rapporte que certains dévôts attendaient une heure avant et après leurs prières ; et il ordonne de se tourner vers la terre d'Israël, de disposer ses membres en vue du plus grand recueillement et de se tenir debout, en signe de respect, comme si on était devant la *Chekina* (98). Il faut surtout diriger son intention vers Dieu pendant toute la prière : pour cela chasser toutes les pensées étrangères ; Maïmonide (*Guide*, III, 51) conseille à cette fin de garder son esprit libre, en ne l'appliquant que très rarement aux choses mondaines et en s'occupant le plus possible au culte intellectuel, qui rapproche de Dieu ; pour cela surtout faire attention aux paroles prononcées. Il est frap-

pant de voir combien les docteurs insistent sur ce principe de la *Kawwana*, ou direction d'intention, qui donne toute sa valeur à la prière : « Mieux valent peu de supplications avec attention que beaucoup sans intention » (*Orah haim*, I, 4). Enfin on détermine en quel cas on peut s'interrompre et on propose en exemple :

Les hasidim (pieux) anciens attendaient d'abord un moment avant de prier, afin de diriger leur cœur vers Dieu ; même si le roi les saluait, ils ne répondaient pas, et même si un serpent s'enroulait à leur talon, ils ne s'interrompaient pas (*Berakot*, V, 1).

Que doit être cette prière si bien préparée ? L'israélite a dans sa Bible des modèles excellents : psaumes, cantiques divers ; il peut y joindre les textes liturgiques et les formules de certains rabbins célèbres. De ces dernières, quelques-unes sont d'une touchante naïveté, dénotant une filiale familiarité avec Dieu ; d'autres d'une sincérité à notre gré un peu trop matérielle et terre à terre ; la plupart témoignent d'un profond sentiment religieux ; en voici deux spécimens :

Avant d'être formé je n'étais pas, après avoir été formé je ne suis pas ; je ne suis que poussière dans ma vie et à plus forte raison dans ma mort. Devant toi, je suis comme un vase plein de honte et de confusion. Qu'il te plaise que je ne pèche plus ; et mes péchés contre toi, supprime-les dans ta miséricorde grande et non par des châtiments (*Berakot*, 17a).

Et voici la plus belle prière, au dire d'Albo (*Iqqarim*, IV, 24), celle du sage :

Maître du monde, accomplis ta volonté en haut

dans le ciel, accorde le repos de l'esprit à tes fidèles ici-bas, et surtout fais ce qui est bon à tes yeux (*Berakot*, 29b).

Si une prière répond à toutes les conditions voulues, on a confiance qu'elle sera exaucée : « comme un baume universel, dit Albo (*Iqqarim* IV, 20), elle guérit toutes les maladies et peut produire toutes sortes de résultats. »

Et on cite, en confirmation, les faveurs obtenus par les patriarches et autres saints de l'Ancien Testament, ainsi que certaines histoires, plus ou moins extraordinaires, par exemple celles de Honi, qui provoquait à son gré la pluie, abondante ou légère (*Taanit*, III, 8, le chapitre des saints). Plus édifiant le trait qu'on raconte de R. Meïr : il demandait au Miséricordieux de faire mourir un libertin, qui l'importunait ; sur les remarques de sa femme, la sage Beruria, il intercéda auprès du Miséricordieux pour sa conversion, et il l'obtint (*Berakot*, 10a).

Le sens juif de la prière se manifeste principalement dans les bénédictions, qu'on doit prononcer en mille circonstances, pour remercier Dieu de ses interventions : on y voit une véritable obligation de gratitude, un puissant aliment pour l'esprit religieux (*Khozari*, III, 17) ; l'israélite pieux s'efforce d'en prononcer cent par jour. Les formules de ces bénédictions sont, pour la plupart, très anciennes, souvent enregistrées dans les Talmuds : en voici quelques-unes, prises dans les livres actuels de prières :

Sur le pain : « Béni sois-tu, Seigneur, notre Dieu, roi du siècle, qui fais sortir le pain de la terre ».

Sur les aliments bouillis ou rôtis : « Béni... qui crées les espèces d'aliments. »

Après avoir bu du vin : « Béni... pour la vigne et le fruit de la vigne, et pour le produit des champs, et pour la terre délicieuse, fertile et large, qu'il t'a plu de donner en héritage à nos pères, afin qu'ils puissent manger de ses fruits. O Seigneur, notre Dieu, aie pitié de nous et d'Israël, ton peuple et de Jérusalem, ta ville, et de Sion, séjour de ta gloire, et de ton autel et de ton Temple ; et bâtis prochainement Jérusalem...

Et pareillement nombre de bénédictions sur diverses nourritures.

Quand on voit des éclairs, la mer ou des montagnes extraordinaires : « Béni sois-tu... qui as fait l'œuvre de la création. »

Quand on voit l'arc-en-ciel : « Béni... qui se souvient de son alliance, fidèle à son alliance et constant en sa parole. »

Pour une bonne nouvelle : « Béni... bon et bienfaisant. »

Pour une mauvaise nouvelle : « Béni... juge de vérité. »

Quand on voit, au mois de nisan, les arbres fleurir : « Béni... qui ne délaisses rien dans le monde, mais y crées des créatures bonnes et des arbres bons, afin que les hommes puissent en jouir. »

En revêtant un habit neuf : « Béni... qui revêts les nus. »

En voyant un docteur d'Israël : « Béni... qui fait part de sa sagesse à ceux qui le craignent. »

Sur un docteur des gentils : « Béni... qui fait part de sa sagesse à la chair et au sang (créature humaine). »

Ascétisme.

A constater une pareille intensité de vie religieuse, on serait tenté de reprendre la remarque

adressée par le roi des Khozars au rabbin, son catéchiste : « Mais alors on s'attendrait à trouver chez vous plus d'anachorètes et d'ascètes que chez les autres peuples » (*Khozari*, II, 45). C'est poser une question, sur laquelle le Judaïsme a pris position contre le Christianisme : le comble de la religion ne sera-t-il pas, en vue d'offrir à Dieu l'holocauste parfait et de se consacrer entièrement à son service, d'abandonner le monde, de renoncer à tous ses plaisirs, de vivre dans une continuelle mortification et dans la solitude, uniquement occupé à la contemplation et à la louange divine ? Le Judaïsme, oubliant les écoles et l'existence pénitente des anciens voyants, condamne résolument tout ascétisme, en particulier l'ascétisme chrétien, qualifié de péché par Maïmonide (*Deot*, III, 1) ; à cet idéal de sainteté il oppose le sien, dont les horizons ont pour limites la terre et la société. Le vrai serviteur de Dieu ne se sépare pas du monde, au contraire il l'aime, comme le vrai moyen de mériter le siècle à venir ; car Dieu, dans sa loi, n'a pas ordonné l'ascétisme et il se laisse approcher par la pratique de la loi, préférant aux pénitences les jouissances qu'il a permises ou imposées ; le vrai juste vit dans son pays, gardien du droit ; tel un prince, il fait régner la justice et la paix : le saint est l'homme de la loi (*Khozari*, II, 48-50 ; III, 1-5).

Ce disant, Juda Halevi et tous les théologiens qui s'expriment comme lui, — Saadia, Maïmonide... —, ne font que suivre la tradition, attestée par les plus anciens docteurs, tels Josua ben Hanania, qui condamne toutes les pratiques de renoncement :

L'homme, disent les rabbins, rendra compte de toutes les jouissances permises, qu'il aurait pu s'accorder, et dont il s'est privé.

Et plusieurs docteurs interprètent ainsi le texte : « Le nazaréen expiera pour son péché » (*Nombres*, VI, 11) : De quel péché s'agit-il ? Du péché qu'il a commis en s'interdisant le vin ; d'où l'on peut déduire par un raisonnement a fortiori : si celui qui n'a renoncé qu'au vin est appelé pécheur, combien plus pécheur celui qui a renoncé à toutes choses ! De là tu peux conclure que celui qui jeûne habituellement mérite le nom de pécheur (*Nedarim*, 10a).

Ce dernier texte nous in dique de quel œil les rabbins considéraient les vœux, qui avaient pour objet l'abstention d'un plaisir. Ainsi le Naziréat : bien que d'institution divine, — et tout un traité de la Michna en règle les conditions, — non seulement il finit par tomber en désuétude, mais on en vint à ne plus le comprendre et à le condamner. Même attitude à l'égard des vœux en général : la loi en traite, comme d'une pratique louable (*Nombres*, XXX) ; mais, comme ordinairement on vouait le renoncement à telle ou telle satisfaction, les docteurs, sont peu favorables à ces actes de piété (*Yore dea*, 203), quand ils ne les condamnent pas purement et simplement :

N'as-tu pas assez, demandent-ils, des interdictions portées par la loi ? (*Jer. Nedarim*, 41b).

Il est écrit (*Ecclésiaste*, V, 4) : Mieux vaut pour toi ne pas vouer que vouer et ne pas accomplir ; et R. Meïr disait : meilleur que l'un et l'autre celui qui ne fait aucune espèce de vœux (*Nedarim*, 42a).

Et d'autres : « Même celui qui accomplit son vœu

est appelé impie (*Nedarim*, 77b) ; tout comme s'il élevait un haut-lieu (*Nedarim*, 82b) ».

Une pareille mésestime des vœux laisse comprendre la faculté reconnue aux rabbins de pouvoir les annuler, soit parce que émis imprudemment, soit parce que devenus impossibles ou insupportables : attentat à la Sainteté du nom et à l'inviolabilité de la foi jurée, qu'inspire l'aversion pour toute restriction de la liberté humaine.

Malgré cette condamnation de tout ascétisme, et spécialement de tout jeûne, — le vrai jeûne consiste dans la justice et la charité (*Isaïe*, LVIII, 3-7) et toute autre forme de jeûne est péché (*Taanit*, 11ab), — le jeûne ne laisse pas de se répandre et d'être adopté, comme signe et moyen de perfection, non seulement par des sectes, plus ou moins reconnues, tels les Esséniens ou les Thérapeutes, mais aussi par des pharisiens (*Luc*, XVIII, 12) : et pendant quelque temps il constituera un des exercices officiels des Stations, ces groupes de laïques, correspondant aux classes de prêtres, qui se réunissaient dans les synagogues durant la semaine de service de leur classe, afin de prier en union avec elle (*Taanit*, IV, 2, 3).

Le Judaïsme traditionnel rejette donc tout ascétisme ; il est également instinctivement hostile au mysticisme, à toutes les formes de piété, contemplation, oraison mentale, qui ne sont pas mentionnées par la loi, sortent de l'ordinaire et semblent entamer le libre arbitre. Il aime la prière, mais une prière plus familière, où l'on aborde de plein pied son Créateur, en un

mélange très caractéristique d'humble crainte, de laisser-aller filial et de tranquille dignité.

***

SANCTIFICATION DE LA PERSONNE.

Prières et autres gestes de piété sanctifient l'âme et la consacrent à la louange divine ; la sanctification doit aussi atteindre le corps, afin de le soustraire à l'impureté de l'ambiance profane et de le livrer au Seigneur ; on l'obtient par divers rites de consécration et de purification.

La Circoncision.

Il peut paraître étrange de voir, de nos jours et dans des pays de civilisation raffinée, tous les Abrahamides, israélites et mulsumans, conserver cette pratique, qu'on ne retrouve plus qu'en certaines peuplades sauvages, comme signe tribal ou rite d'initiation virile. Les juifs, même peu pratiquants, restent fidèles à cet usage ; les réformistes radicaux n'ont pas pu obtenir l'abrogation de cette coutume, qu'ils déclarent opposée à l'universalisme de la religion. Pourquoi cette fidélité, qu'on pourrait dire anachronique ?

Attachement à une tradition nationale, conserver la marque distinctive de la race, vague sentiment de crainte superstitieuse : qu'advien-

drait-il si on l'omettait ? Voilà, sans doute, les motifs qui expliquent la fidélité de quelques-uns peu croyants. Et même là on découvre la trace des raisons profondes, qui poussent encore tant de juifs, peu ou prou religieux, à renouveler la cérémonie sanglante. Ils y voient avant tout, suivant la lettre de la Torah et la doctrine traditionnelle, le signe de l'alliance, contractée entre Dieu et son peuple : c'est par ce signe qu'on entre vraiment dans la descendance spirituelle d'Abraham, qu'on fait partie de la communauté sainte et peut participer à ses mérites et privilèges. C'est encore la condition du salut éternel : le circoncis, quel que soit son âge, est assuré, suivant l'opinon la plus répandue, d'entrer au siècle à venir ; une tradition montre Abraham assis aux portes de la géhenne et arrachant à la damnation tous ceux qui portent légitimement le signe de son alliance (*Genèse, R*, XVIII, 1).

Procurer la circoncision est donc rangé parmi les bonnes actions *(miçwah)* les plus importantes, dont on ne peut pas rejeter le joug ; et, aux temps de persécution, lorsque les empereurs romains avaient interdit cette prétendue mutilation, beaucoup de juifs subirent la mort, pour avoir imprimé à leurs enfants ou à des prosélytes la marque divine ; ils n'avaient pas hésité, au prix de leur vie, à sanctifier le nom.

On retrouve cette pensée de l'alliance dans certains rites de la circoncision. Primitivement elle était accomplie par les parents à leur domicile. Actuellement cette opération délicate est pratiquée par un spécialiste, un des officiers de la communauté, le *Mohel* (circonciseur), soit à

la maison de l'enfant, soit à la synagogue. On dispose un siège d'apparat sur lequel on assied quelques instants le bébé : c'est le siège d'Elie, l'ange de l'alliance, qui est censé présider à cette entrée dans l'alliance. Voici la bénédiction prononcée par le circonciseur, et dont les derniers mots sont plusieurs fois répétés :

Béni sois-tu, Seigneur notre Dieu, roi du siècle, qui nous a sanctifiés par ses commandements et nous a ordonné de l'introduire dans l'alliance d'Abraham, notre père ; de même qu'il est introduit dans l'alliance, de même qu'il soit introduit dans la Torah et sous le baldaquin (de mariage) et dans les bonnes œuvres.

On demande encore que l'enfant soit préservé de tout danger en raison de l'alliance et l'on ajoute : « Et que son nom soit ainsi nommé en Israël : un tel, fils d'un tel. »

Autres signes de consécration.

L'israélite se distingue des autres hommes en son corps ; il montrera aussi des marques particulières en ses vêtements et sa maison.

Pour les vêtements, on note que les juifs orthodoxes les aiment longs, — on connaît les vastes houppelandes des juifs d'Europe centrale ; on taxait de péché celui qui avait l'impiété de raccourcir l'informe lévite. La loi prescrit : « Tu ne porteras point un vêtement tissu de deux espèces de fils » (*Lévitique*. XIX, 19) : on voit des affiches de tailleurs, qui confectionnent l'habit *cacher* (conforme à la loi). Autre prescription encore plus grave : « Dis aux enfants

d'Israël de se faire de génération en génération des glands aux coins de leurs manteaux ; et qu'ils mettent au gland un cordon de pourpre violette... Ainsi vous vous souviendrez des commandements... » (*Nombres*, XV, 37-41)· Loi presque impossible aujourd'hui avec la forme du vêtement moderne, à moins de vouloir s'exposer à toutes les dérisions. Toutefois, les hommes pieux y font droit, en portant sous leurs habits une pièce d'étoffe, qui couvre les épaules et la poitrine, comme un scapulaire, et qui est munie à chacun de ses coins des houppes rituelles : c'est le *arba kanfot* (quatre coins), appelé aussi petit talet, par opposition au grand *talet*.

Le grand *talet* (manteau), — vestige de l'ancien vêtement orné des franges rituelles, comme l'étole des prêtres catholiques l'est du pallium, — consiste en une écharpe de laine ou de soie blanche, ordinairement striée, vers les extrémités, de bandes noires ou bleues, et munie à ses quatre coins des franges prescrites par la loi. Ces franges sont constituées par quatre fils de laine blanche ; on les passe dans de petits trous, voisins des bords et on les noue : on a ainsi huit franges ; la plus longue, — le serviteur —, est ensuite enroulée sept, puis huit, onze et treize fois autour des sept autres, enroulements séparés chacun par un double nœud et de signification symbolique.

Avant la prière du matin et autres actes de piété, les hommes se revêtent de ce châle, en disant une bénédiction et après s'être scrupuleusement assurés que les franges sont au complet et en ordre ; ils le baisent dévotieusement,

s'en couvrent et enveloppent la tête, en signe de recueillement, puis le font glisser sur les épaules et les bras.

Il est répété quatre fois dans la Torah : « Tu attacheras ces commandements sur ta main pour te servir de signe, et ils seront comme un frontal entre tes yeux » (*Deutéronome*, VI, 8 ; XI, 18, *Exode*, XIII, 9, 16). Cette monition, prise au pied de la lettre, a donné naissance aux *tephillin* (objets qui servent pendant la prière), appelés aussi du mot grec phylactères (qui garde contre les attaques du démon). Ce sont de petites boites de cuir, contenant, écrits sur un parchemin pur, quatre textes bibliques, qui rapportent la consécration des premiers-nés, la fête des azymes, la délivrance de l'Egypte, l'unité de Dieu et l'amour obéissant qui lui est dû, les récompenses, promises aux observateurs de la loi (*Exode*, XIII, 1-10, 11-16 ; *Deutéronome*, XI, 4-9 ; XI, 13-20). L'une de ces boites, renfermant les versets écrits sur une seule bande de parchemin, est destinée à être liée par une longue courroie sur le bras gauche, afin de pouvoir reposer sur le cœur, qui doit adhérer à la Torah. Dans l'autre boite les quatre passages bibliques sont transcrits, chacun sur un parchemin séparé et placé dans un compartiment distinct ; et la boite est marquée à l'initiale du mot *Chaddaï* (le Tout-Puissant), lettre qui doit tenir en respect les puissances du mal. Ce second phylactère est placé sur le front.

Depuis des générations avant Jésus-Christ et de son temps, on portait les phylactères toute la journée, les Pharisiens hypocrites « afin d'être vus par les hommes, étalant de plus

larges phylactères et arborant de plus longues houppes » (*Matthieu*, XXIII, 5) ; on ne les prend maintenant que pour la prière du matin. On se promet toutes sortes de faveurs de cette pratique ; pour qu'elle ne devienne pas une formalité vide, une prière rappelle que le port des tephillin signifie la volonté de servir Dieu de tout son cœur et de toutes les puissances de son cerveau.

La *Mezouza* (linteau de porte) a une origine et signification analogues. Il est dit : « Tu écriras ces commandements sur les linteaux de ta maison et sur tes portes » (*Deutéronome*, VI, 9). En conséquence on copie, sur un parchemin, les deux premières sections du Chema, à savoir : *Deutéronome*, VI, 4-9 et XI, 13-20 ; au revers on écrit le mot Chaddaï et trois mots magiques sans signification ; on enferme le parchemin dans un étui de roseau, de métal ou de verre, mais percé d'une petite ouverture, qui laisse apparaître le nom du Tout-Puissant. On fixe la Mezouza au linteau droit des portes principales, et toutes les fois que les juifs les franchissent, ils touchent le nom sacré de leur doigt, qu'ils baisent ensuite, à l'orientale. Il est possible qu'à l'origine cet usage ne fut pas exempt de magie ; à une âme religieuse il peut rappeler la toute-présence divine et signifier que la maison d'un croyant doit être sainte comme un sanctuaire.

Enfin certains juifs, ultra orthodoxes, — et on les rencontre surtout parmi les juifs de l'Europe orientale —, portent les *Pyus*, ou longues papillottes, qui pendent le long des oreilles ; pratique destinée primitivement à dis-

tinguer les israélites de certains païens, accoutumés à se raser en signe de deuil : « Vous ne tondrez point en rond les coins de votre chevelure, et tu ne raseras point les coins de ta barbe », est-il dit au Lévitique (XIX, 27). Est-ce pour la même raison que les juifs pieux, et principalement les rabbins, se font une loi de porter la barbe ? En certaines communautés, les premiers qui se rasèrent le menton, furent pour leurs coreligionnaires objet de tristesse et de scandale (Cf. *Yore dea*, 181).

Un bon juif, comme beaucoup d'orientaux, se croit obligé de rester toujours la tête couverte.

Pratiques de purification.

« Soyez saints, comme moi-même je suis saint », dit le Seigneur. La sainteté divine est conçue matériellement comme une séparation, comme l'exemption de toute impureté. Suivant le modèle divin, l'israélite s'interdira le contact de tous les objets, ou tous les actes, que la Torah déclare impurs ; et si, par nécessité ou par accident, il a contracté une impureté, il n'osera aborder son Dieu dans la prière qu'après avoir accompli les rites de purification.

Dans cet ordre, il faut ranger en première ligne les lois alimentaires. Nous lisons dans le catéchisme Debré (p. 67 sq.) :

Le Judaïsme, pour veiller sur la santé de notre corps et la pureté de notre âme, nous défend les aliments suivants :

1° La chair de tous les quadrupèdes et de toutes les volailles carnassiers et celle de quelques quadru-

pèdes herbivores, qui n'ont pas les sabots fendus et ne ruminent pas ;

2° La chair des quadrupèdes et des volailles morts d'une mort naturelle, ou morts par suite d'une blessure, ou tués contrairement aux prescriptions religieuses ;

3° La chair des quadrupèdes et des volailles auxquels on découvre, après les avoir tués, une maladie qui aurait pu être mortelle ;

4° La chair des animaux et des petits êtres qui se nourrissent d'immondices ;

5° La chair des animaux vivant dans l'eau et n'ayant pas à la fois des écailles et des nageoires ;

6° Le sang et le suif.

Pour se conformer aux paragraphes 2 et 3, les commmunautés entretiennent un ministre spécial, le sacrificateur *(chohet)*, qui immolera tous les animaux, grands et petits, à l'abattoir et dans les familles, suivant tous les rites minutieux de la *chehita* (immolation rituelle), et saura reconnaître dans leurs poumons ou leurs entrailles les tares, qui les rendent impropres à la consommation. Les comestibles, propres à la consommation, suivant toutes les prescriptions de la loi, sont dits *cacher* ; les viandes à rejeter sont appelées *tereſa* (charogne).

Enfin, pour se conformer au précepte : « Tu ne cuiras pas le chevreau dans le lait de sa mère » (*Exode*, XXIII, 19), les docteurs, raffinant sur la loi, prohibent tout mélange de viande et de lait ; on se demande même si l'on peut placer sur la table, à la fois ou successivement, des viandes et du fromage. De toute façon ces prescriptions obligent les ménagères à se pourvoir et à user de deux séries de batterie de

cuisine et d'ustensiles, l'une servant aux laitages et l'autre aux viandes.

Pourquoi ces interdictions et comment les israélites les reçoivent-ils ? Les philosophes, qui se piquent de démontrer les fondements rationnels et l'utilité pratique de tous les commandements, voient en ceux-ci, soit une invitation et une sorte d'entraînement à maîtriser toutes les passions charnelles (Maïmonide, *Guide*, III, 25), soit de simples précautions et mesures d'hygiène avec retentissement sur le moral : ainsi Albo (*Iqqarim*, III, 15) assure que les animaux défendus sont ceux qui engendrent dans l'âme l'abattement et la mélancolie ; certains attribuent à ces observances la longévité supérieure des juifs et leur immunité à l'égard de quelques maladies. Mais les croyants ne reconnaissent à ces mesures qu'un motif religieux, celui qu'indique la loi : « Tu ne mangeras aucune chose abominable » (*Deutéronome*, XIV, 3), et devient abominable tout ce que la parole divine déclare tel. Ces commandements ont donc pour fin de porter Israël à la sainteté par le moyen d'une obéissance aveugle à son Dieu ; « le juif pieux ne dit pas : je ne désire pas manger de porc, non ! je le désire, mais je veux réprimer mon désir à cause de mon Père qui est dans les cieux » (*Siphra*, 93d). On remarque aussi que la fidélité à ces lois contribue à inculquer et maintenir la pensée qu'Israël est un peuple consacré, qu'il doit se garder saint et séparé des autres nations : et par là la Torah lui impose un ascétisme, autrement lourd que l'ascétisme chrétien, qu'il repousse si résolument.

D'ailleurs c'est uniquement la conscience et

la poursuite de cette fin religieuse et nationale, qui peut communiquer la volonté et la force nécessaires pour supporter la contrainte continuelle de tous ces interdits. Aussi bien les libéraux en réclament-ils l'abolition, comme des restes d'un exclusivisme suranné et déplacé ; les conservateurs, au contraire, même ralliés à pas mal d'idées modernes, attachent une grande importance à ces prescriptions alimentaires ; ils estiment que de leur maintien dépend la conservation du Judaïsme ; à une communauté un sacrificateur, qui permettra de manger *cacher*, est aussi nécessaire qu'un ministre officiant ou un rabbin, qui assureront les offices et les prédications à la synagogue.

En outre de ces prohibitions alimentaires, la Torah contient diverses prescriptions de pureté : certaines fonctions et certains accidents corporels, le contact des lépreux, des cadavres et des bêtes immondes entraînaient une impureté légale, dont on devait se purifier par des bains et des sacrifices (*Lévitique*, XII-XV). Hommes et femmes souillés devaient être bannis du camp, afin de ne pas le contaminer (*Nombres*, X, 2, 3). La Michna consacre à la matière toute une section, la dernière ; les discussions, sentences et histoires sur ce sujet, rapportées dans les Talmuds, montrent que cette législation si tracassière est restée en usage pendant des siècles, tout au moins dans les communautés orientales. Par la suite, les docteurs ont reconnu que ces observances étaient devenues trop onéreuses et donc inapplicables dans les temps et les pays de dispersion (*Khozari*, III, 49). Cependant les codes les plus

répandus présentent des livres entiers sur les purifications et plusieurs sont encore observées.

Ainsi les livres d'instruction religieuse, en usage au moins en Europe centrale, détaillent, en plusieurs chapitres, les obligations auxquelles sont soumises les femmes, à chaque mois et au temps de leurs couches. Il serait fort délicat de tout rapporter ; voici quelques points, suffisamment suggestifs :

Aussitost qu'une femme s'apperçoit qu'elle a ses mois, elle est obligée d'en avertir son mary, qui s'en éloigne et ne la touche plus... Quand ce mal est arresté au bout de cinq jours, alors la femme change de linge, met des draps blancs au lit et sept jours après qu'elle est nette, elle se rogne les ongles et les nettoye fort. Ensuite elle se lave et se peigne et de là va au bain, qui doit estre fait exprès d'eau courante ou de pluye, qui n'ait point esté apportée par aucun homme... Aucune partie de son corps ne doit estre exemptée de toucher à l'eau ; jusques-là, que si elle avoit une bague au doigt et que l'eau ne pût passer entre deux, le bain seroit inutile et il faudroit oster l'anneau et se baigner une seconde fois. Lors donc qu'une femme prend ce bain-là, il y en a une autre qui observe si elle est bien couverte d'eau [1]...

Les hommes ne sont pas astreints à des mesures de purification aussi minutieuses ; cependant les plus pieux se purifient de certaines souillures (*Orah haim*, 88) ; quelques

1. Léon de Modène, *loc. cit.* p. 132, sq ; il ne fait que suivre *Yore Dea*, 198, qui contient 48 prescriptions; voir aussi 199, 183, sqq.

communautés entretiennent encore des piscines rituelles ; et l'existence de pareils bassins à côté de bien des synagogues, plus ou moins anciennes, atteste que ces usages étaient naguère bien plus répandus. Et à tous les israélites il est conseillé de se baigner avant le sabbat, — c'est là une *miçwah* —, et il est prescrit de « se laver souvent les mains, en particulier après l'accomplissement de toute fonction animale et après tout attouchement d'une partie du corps, et principalement le matin au lever et avant les repas ». Les rites précis, qu'on doit y suivre et les bénédictions, qui les accompagnent, indiquent qu'il y a là plus que de simples mesures de propreté. Voici, par exemple, comme on doit procéder avant les repas :

On prend de l'eau pure et qui n'a servi à aucun autre usage ; on ne doit pas y plonger les mains, mais la verser avec un récipient, qui doit être, lui-même, de la contenance d'un œuf et demi de poule et exempt de toute fissure, par où pourraient s'infiltrer les impuretés des humidités extérieures. Il faut verser l'eau avec la main et, si on se lave à un robinet, il faut avoir soin de l'ouvrir et de le refermer pour chaque main. Qu'on veille à éloigner tout corps étranger, qui empêcherait le contact immédiat de l'eau et de la peau, et à affusionner abondamment chaque main jusqu'au poignet, à les frotter l'une contre l'autre, puis à les essuyer très soigneusement. Avant de les essuyer, on dit la bénédiction : « Béni sois-tu, Seigneur..., qui nous a ordonné le lavage des mains. » Enfin qu'on se garde de jeter à terre l'eau dont on s'est lavé : chose immonde, elle souillerait le sol et on ne pourrait pas passer dessus [1].

1. Stern, *Die Vorschriften...* p. 239, sq. ; méthode simplifiée si on rapproche les infinies prescriptions du

Comme cette description justifie la remarque de saint Marc (VII, 3, 4) sur les ablutions des juifs, intenses et scrupuleuses !

Ces minuties s'expliquent par la foi en l'efficacité de ces pratiques : on répète la sentence de R. Pinhas ben Jaïr :

L'attention à garder la propreté produit la pureté et celle-ci produit la sainteté et finit par conduire à la perfection de la piété et au Saint Esprit. (*Sota*, IX, 15).

Conduire au Saint Esprit, à une vie intérieure et toute spirituelle ? Mais toutes ces pratiques ne seraient-elles pas, au contraire, très propres à induire les âmes à concevoir la religion comme une somme de formules et de gestes, assez compliqués, mais par eux seuls efficaces et produisant la sainteté ? Une attitude extérieure et surtout corporelle bien plus qu'une disposition de l'esprit ? La masse des juifs pratiquants ne sera-t-elle pas tentée de comprendre la pureté uniquement comme un état physique, suivant les conditions fixées par la loi ?

Evidemment le danger est tout proche de s'absorber dans la lettre et de négliger l'esprit ; il serait téméraire d'avancer que personne n'y ait succombé. Pour échapper à cette irrémédiable corruption de toute véritable religion, l'antidote serait nécessaire d'une habituelle et profonde vie intérieure : combien en ont pris les moyens ? Quoi qu'il en soit, nombre d'âmes intensé-

Chulkan aruk : *Orah haim*, 4, et surtout 158-165 (en tout 121 prescriptions).

ment religieuses, vivant leurs croyances, exprimant et recueillant de leurs innombrables prières la sève féconde, n'ont pas de peine à en vivifier les moindres observances et, partant, à puiser dans le plus insignifiant et le plus matériel des rites, un riche aliment pour leur foi, leur amour et leur union à Dieu. De tous les temps et sous tous les cieux, on rencontre de ces âmes intérieures, qui mettent au premier plan, comme le vieux Behai ibn Pahouda, les « devoirs du cœur », infiniment supérieurs aux « devoirs des membres », et que ni les accoutrements rituels, ni la préoccupation des mets impurs, ni la multiplicité des purifications n'entravent dans leur continuel cheminement vers leur Père des cieux ; si, selon le geste traditionnel, ils aiment à enfouir leur visage dans leur Talet, c'est réellement pour se recueillir et tout entiers se plonger en Dieu.

Il faut convenir par ailleurs que toutes ces prescriptions condamnent le peuple juif à être un peuple séparé, exclusif. Et comment les garder quand il vit au milieu de nations, ne partageant ni sa religion ni ses mœurs ? On comprend donc que beaucoup de ces observances soient tombées en désuétude et que les quelques-unes, encore maintenues, ne soient guère suivies par les israélites, assimilés et mêlés à la vie mondaine : le moyen de manger *cacher* et de dîner en ville chez un chrétien ou un coreligionnaire non pratiquant ?

Et pourtant la conservation du Judaïsme est liée à la continuation de ces mœurs particulières, qui ont contribué à former sa mentalité, à constituer et défendre la race. Que faire ?

Deux alternatives possibles. Ou se fondre dans la masse : mais c'est voir peu à peu s'amenuiser et s'étioler son judaïsme. Ou se séparer et former un clan distinct, un nouveau ghetto : mais c'est ranimer l'antisémitisme. Néanmoins, le juif, ou fervent, ou simplement ambitieux de conserver la conscience et l'intégrité de la nation élue, sent bien qu'il est tenu, en une certaine mesure, de mener une vie à part. Il s'y efforcera en se renfermant le plus possible dans le sanctuaire fermé de la famille, où il pourra, sans contrainte ni restriction, se retremper dans les observances traditionnelles.

***

LA LITURGIE DU FOYER.

Les temps du Seigneur, jours consacrés et fêtes, ont leur écho au foyer ; on peut même affirmer que c'est surtout dans la célébration domestique qu'ils prennent toute leur signification : il ne pouvait en être autrement à l'origine, quand les israélites vivaient loin du Temple ; et tous ces usages antiques, maintenus et développés, contribuent à faire de la maison un véritable sanctuaire. Nous allons décrire ces pratiques, esquisser le tableau de la vie familiale juive. Cette vie familiale, traversée et ennoblie en toutes ses heures de gestes religieux, apparaît comme un idéal enviable en son charme majestueux : le foyer chrétien, beaucoup moins rituel, mais où l'on respire le

Christ, vivant en chacune des âmes et où l'on se préoccupe d'accomplir la moindre action pour la gloire de Dieu, n'a rien à envier au foyer israélite ; par ailleurs toutes ces observances, dont est tissue la vie juive, lorsqu'elles ne dégénèrent pas en routine stérile, ne sont praticables qu'à certaines conditions, rarement réunies, de ferveur, d'isolement ou de résidence en une communauté compacte et fermée.

Le type de ces liturgies domestiques est fourni par le Sabbat, d'abord en raison de sa récurrence plus fréquente et aussi parce que toutes les autres sont en parties conçues sur le même modèle.

Le Sabbat.

Souviens-toi du jour du sabbat pour le sanctifier... Tu ne feras aucun ouvrage... Car pendant six jours, le Seigneur a fait le ciel et la terre, la mer et tout ce qu'ils renferment, et il s'est reposé le septième... Tu te souviendras que tu as été esclave au pays d'Égypte, et que le Seigneur, ton Dieu, t'en a fait sortir d'une main forte et d'un bras étendu : c'est pourquoi le Seigneur, ton Dieu, t'a ordonné d'observer le jour du Sabbat. (*Exode*, XX, 8-11 ; *Deutéronome*, V, 14, 15).

Voilà un commandement, souvent négligé par le vieil Israël, mais devenu maintenant comme le symbole et la défense de sa religion nationale ; il tient à le garder afin de raviver le souvenir de son élection et le sentiment de son entière obéissance au bon plaisir de Dieu ; il y voit aussi le signe de sa noblesse et de son indé-

pendance : tous se sentent libres et égaux dans le commun repos. Ses docteurs ont tellement raffiné sur les interdictions, relatives au travail, qu'ils en ont fait un fardeau insupportable ; mais pour reprendre les quatre mots de Maïmonide, si « observer » le sabbat pouvait paraître lourd, le « commémorer, l'honorer et s'en réjouir » rendent le faix, sinon léger, au moins aimable. Combien les vrais juifs aiment à célébrer la joie du Sabbat et à répéter que rien n'est plus caractéristique de leur esprit, ne fait mieux saisir la douceur de leur vie de famille !

« Commémorer le Sabbat », c'est d'abord la tâche de la maîtresse de maison ; pendant que les hommes, le vendredi soir, ouvrent la fête à la synagogue, elle allume la lampe du sabbat, lampe à huile et mèche de coton, tout en bénissant le Seigneur, qui nous a sanctifiés par ses commandements et nous a ordonnés d'allumer la lampe du Sabbat. Puis elle met la table et y dispose, sous une serviette, deux pains, en souvenir de la double provision de manne que les ancêtres recueillaient pour ce jour.

Quand le père de famille arrive, les enfants lui demandent sa bénédiction, il les bénit ; puis, en l'honneur de son épouse, il récite l'éloge de la femme forte (*Proverbes*, XXXI, 10-31). Ensuite il procède au *Kiddouch*, ou cérémonie de sanctification du sabbat : il emplit de vin une coupe et dit :

En six jours furent terminés le ciel et la terre... et Dieu se reposa le septième... Béni sois-tu, Seigneur, notre Dieu, roi du siècle, qui crée le fruit de la vigne. Béni sois-tu... qui fais sortir le pain de la

terre. Béni sois-tu, Seigneur, notre Dieu, roi du siècle, qui nous a sanctifiés par ses commandements et se complaît en nous. Et qui nous a donné, par amour et bon plaisir, le sabbat en partage : en souvenir de l'œuvre de la création...

Les convives, qui ont écouté debout cette bénédiction, boivent ensuite le vin de la coupe ; et le repas commence en ses formes ordinaires, mais plus friand et plus gai : c'est la joie et la glorification du sabbat, qui se traduit encore par la suppression de tout jeûne, par le port de vêtements de fête, par des chants, des lectures pieuses et des récits édifiants, amusants aussi, touchant l'histoire nationale.

Dès le vendredi soir commence l'obligation d'observer le repos sabbatique ; il faut convenir que les rabbins ont terriblement renchéri sur les défenses bibliques ; ils en sont venus à interdire presque toute activité. Ils distinguent trente-neuf genres de travaux prohibés : ce sont autant de chefs, dont on déduit, non sans subtilité, de nouvelles restrictions : défendu de moudre, donc aussi de limer : défendu de bâtir, donc aussi de cailler du lait, ce qui est réunir plusieurs parties en une seule ; défendu d'allumer du feu, même pour une cigarette ; et si l'on ne veut pas recourir à un étranger (le *chabbes goi*, l'étranger du sabbat), on est condamné au froid et à l'obscurité ; défendu de porter n'importe quel fardeau, donc ni monnaie, ni trousseau de clés, ni certains bijoux, à peine un mouchoir, et encore devrait-il être attaché comme une ceinture. On ne peut pas non plus monter en un véhicule, faire de la musique, écrire, causer d'affaires ; ni, dans sa promenade, aller plus

d'un mille au-delà des faubourgs de la ville. Que de subterfuges ingénieux, imaginés et passés à l'état de lois, pour tourner ces interdits, par exemple de relier artificiellement plusieurs maisons entre elles : n'en faisant plus qu'une, on pourra transporter des fardeaux de l'une à l'autre. N'oublions pas cependant que, pour subvenir à toutes les nécessités de la vie, on peut « suspendre » le sabbat ; de même pour administrer la circoncision au huitième jour : « Le Sabbat vous a été donné, disait R. Simon ben Menassiah (IIe siècle), et non vous au sabbat » (*Mekilta*, 109b).

Ainsi la journée passe, un peu morne et contraignante pour ceux qui la subissent sans foi ni amour : pour les autres, les croyants et les fervents, la conscience d'honorer Dieu, la participation aux offices plus nombreux et plus longs, le plaisir d'un juste repos et des trois repas sabbatiques, tout cela contribue à les remplir d'une profonde joie, d'une légitime fierté d'israélite fidèle.

Enfin, au samedi soir, au retour de l'office, on clôture le sabbat par la *habdalla* (séparation), cérémonie destinée à séparer le jour saint des jours profanes : cérémonie composée de rites antiques, dont on ne voit plus toute la signification. On allume un flambeau, le maître de maison remplit, jusqu'aux bords, la coupe de vin et prend aussi en main une boite contenant une plante odoriférante ; puis il bénit le vin, ensuite les parfums qu'il odore, enfin la lumière ; et les hommes boivent du vin ; et des dernières gouttes, les unes sont jetées à terre, en signe d'allégresse, les autres versées sur le flambeau,

pour l'éteindre, marquer la distinction entre la lumière et l'obscurité, le saint et le profane.

Et c'est ensuite la prose hebdomadaire, qui reprend, des jours communs, des jours de travail, laissés à l'homme par son Créateur. Les libéraux, afin de se conformer aux usages chrétiens et permettre plus facilement le repos à tous, transfèrent volontiers au dimanche le sabbat, ou tout au moins quelques-uns de ses offices.

Divers jours de fête : la Pâque.

Les fêtes de l'année liturgique juive sont célébrées au sanctuaire domestique par un repos plus ou moins complet, par des prières, des cérémonies et des réjouissances spéciales. Impossible de détailler toutes ces particularités ; signalons les trois usages les plus caractéristiques.

Pendant les sept jours que dure la fête des Tabernacles, en souvenir des aïeux, qui campèrent au désert sous la tente, on dresse dans les cours ou les jardins une cabane de branches et de feuillage, et on y vient passer, autant que possible, une partie de la journée, tout au moins y prendre quelques repas. A l'anniversaire de la Dédicace du Temple par Judas Macchabée, on allume, avec des bénédictions spéciales, des lampes ou des flambeaux, en nombre croissant : un le premier jour, deux le second, ainsi de suite jusqu'au huitième jour : ces lumières doivent être placées de manière à être vues du dehors, en signe de joie ; journées également de jeux et divertissements.

La glorification du triomphe d'Esther sur

Aman et de la délivrance d'Israël, qui émeut beaucoup plus la fibre nationale que le sentiment religieux, est surtout célébrée par des réjouissances profanes : le premier jour, il est vrai, on jeûne ; mais le second, en dehors des offices de la synagogue, est rempli par des festins extraordinaires, des échanges de présents, des jeux, des mascarades : c'est le carnaval juif, exubérant et turbulent : ne convient-il pas, sous l'opprobre quotidien des mépris, des haines et des vexations, de savourer pendant quelques heures le souvenir des triomphes, remportés sur les éternels ennemis, triomphes passés, oui ! mais gage des triomphes futurs et définitifs ?

C'est encore à la maison paternelle que s'accomplissent les rites les plus saisissants de la Pâque ; elle se présente comme la fête de famille par excellence, renouvelant et ressserrant entre les membres les liens d'affection, réveillant la conscience d'appartenir à une nation sainte et privilégiée.

On s'y prépare dès le mois précédent d'adar, en rafraîchissant tout dans les demeures et au dehors ; il semble qu'avec l'année religieuse, qui va recommencer, tout veuille renaître et se rajeunir ; impression que puissamment suggère la vision, en ce début de printemps, d'une ville juive, de Tibériade, par exemple, où tous les murs des maisons et des tombeaux resplendissent, sous l'ardent soleil, de l'éclat vif et doux de leur blanc badigeon, tempéré d'azur. A l'intérieur, on tire des armoires les ustensiles, réservés aux azymes, ou bien l'on récure vigoureusement ceux qui ont contenu des mets fermentés afin d'expulser la moindre trace de levain.

C'est, en effet, un des principaux préceptes divins, relatifs à la Pâque : d'où son nom de fête des azymes : « Pendant sept jours vous mangerez des pains sans levain... et rien de fermenté ne doit se trouver dans vos maisons » (*Exode*, XII, 15, 19). En conséquence, dès le treize nisan, au soir, on inspecte tous les recoins, toutes les fentes de la maison, afin d'y découvrir et d'en enlever les moindres parcelles fermentées ; cérémonie que le maître de maison reprend rituellement à la tombée du jour, parcourant et explorant toute la maison, un flambeau à la main ; il avait commencé par bénir le Seigneur, qui nous a ordonné de supprimer le pain levé. Toutes les miettes de ferment sont soigneusement recueillies et mises en réserve.

Le lendemain après le premier repas, vers les dix heures, on procède à la suppression du pain fermenté, soit en le brûlant, soit en le vendant ou donnant à un non-israélite ; et le chef de famille déclare qu'il a supprimé de sa maison tout levain et que, s'il en reste encore, il est censé supprimé. Puis on se met à pétrir et cuire aussitôt, pour qu'ils n'aient pas le temps de fermenter, tous les azymes destinés aux huit jours suivants : azymes simples, composés de farine et d'eau ; azymes riches, où entrent des œufs et du sucre.

Ce même jour le fils aîné jeûne, tout au moins en partie, pour commémorer l'extermination de tous les premiers-nés d'Egypte et la conservation des premiers-nés d'Israël.

On dispose aussi la table du *Seder* (le repas pascal, conforme aux ordonnances traditionnelles) pour la cérémonie que tiennent à

accomplir bien des familles juives peu pratiquantes, et qui, tous les autres jours, se dispenseront des azymes, auxquels elles trouvent trop peu de saveur ; on organise même dans les restaurants des Seders, qui rassemblent un nombre de convives, très supérieur à celui que prévoit la loi. Sur la table, somptueusement parée et illuminée, on place, sur un grand plat de porcelaine ou d'argent, trois pains azymes ; un os garni de viande et rôti à la braise, pour figurer l'agneau pascal, supprimé depuis la destruction du Temple ; un œuf bouilli, qui représente la victime, qu'on immolait et mangeait jadis avant l'agneau ; un plat d'herbes amères, laitue ou raifort, en souvenir des souffrances endurées par les ancêtres sur la terre d'Egypte ; un plat de cerfeuil ; un saucier contenant du vinaigre ou de l'eau salée ; un autre, avec le *Haroset*, compote de pommes, additionnée parfois d'amandes, de cannelle et d'un peu de vin, pour rappeler les briques, si durement fabriquées par les pères en Egypte. Devant chaque convive un verre ; car tous, même les plus pauvres, — et les œuvres d'assistance les y aideront —, doivent boire leurs quatre coupes de vin ; un autre verre, le verre d'Elie, est aussi préparé pour le prophète, qui est supposé présider la cérémonie et pourrait venir à l'improviste.

Le *seder* (ordonnance du repas) étant fort long et compliqué, on y distingue quatorze moments ou parties.

1° La sanctification : le président, ordinairement le père de famille, bénit la première coupe de vin, et loue le Seigneur, qui a donné ces jours saints ; tous en boivent.

2°, 3°, il se lave les mains en silence ; il prend une pincée de cerfeuil, la trempe dans le vinaigre, bénit le Seigneur, qui a créé les fruits de la terre, et la mange, puis il en donne pareillement à chacun des assistants.

4° Le président saisit un des azymes, celui du milieu, le rompt en deux parts, en remet une sur le plat et réserve l'autre pour la fin.

5° Le récit. Les assistants soulèvent le plat, dans lequel on n'a laissé que les azymes, en disant : « Voici le pain de misère, que nos pères ont mangé en Egypte. Que celui qui a faim vienne et mange avec nous ; que l'indigent vienne et célèbre la Pâque avec nous. Cette année nous sommes ici, l'année prochaine, nous serons dans la terre d'Israël ; cette année, esclaves ; l'an prochain, hommes libres. »

Ensuite un enfant demande : « Pourquoi cette nuit est-elle différente de toutes les autres nuits ? Les autres nuits nous mangeons du pain levé et des azymes, cette nuit seulement des azymes. Les autres nuits nous mangeons toutes sortes d'herbes, cette nuit seulement des herbes amères. Les autres nuits nous ne trempons jamais (les morceaux), cette nuit nous trempons deux fois. Les autres nuits nous mangeons soit assis soit couchés, cette nuit uniquement couchés. »

Le chef de famille répond par un long récit (la *haggada)*, aux termes invariables et traditionnels ; il rappelle, en glosant à la mode rabbinique, les souffrances en Egypte et la délivrance. A la fin les assistants chantent les psaumes 113 et 114 et ils supplient Dieu de restaurer Jérusalem et le Temple, afin qu'on puisse reprendre les sacrifices et l'agneau pascal. Et ils boivent tous la deuxième coupe, en se tenant couchés (ou accoudés) sur le côté gauche.

6° Tous se lavent les mains, comme à l'ordinaire, afin de commencer les repas.

7° Le président rompt et distribue les deux pre-

miers azymes ; tous en mangent avec les bénédictions accoutumées.

8° Les herbes amères : le président en prend, les trempe dans le *haroset*, bénit Dieu, qui a donné ce commandement et mange ; il en donne à tous et ils bénissent et mangent.

9° Envelopper : le maître de maison prend un morceau du troisième azyme, en enveloppe un peu d'herbes amères, en souvenir d'Hillel, qui enveloppait ainsi l'agneau pascal et les herbes amères dans l'azyme.

10° On enlève le plat du seder et on met la table comme à l'ordinaire ; et on consomme habituellement un repas copieux et composé des mets chers aux juifs.

11° Le repas terminé, le chef de famille prend le demi-azyme mis en réserve, en mange et le distribue, afin de finir sur un mets rituel ; on bénit et on boit la troisième coupe.

12°-14° On chante alors de longues actions de grâces, pour ce bienfait et pour tous les autres, dont Dieu a comblé son peuple ; on supplie le Miséricordieux de continuer ses faveurs, de bâtir bientôt la ville sainte. On ajoute des imprécations contre les idolâtres qui ne reconnaissent pas le Seigneur ; on boit la quatrième coupe et on termine par les psaumes 115-118 et 136 et une dernière prière de confiance et de glorification. Et vient le souhait final, résumant en un mot l'intense esprit national et messianique, qui a régné tout au long de la cérémonie : « L'an prochain à Jérusalem. » Et conclusion suprême, on chante encore ou récite des hymnes, des poésies et même des sortes de charades : « Un, qui sait ce qui est un ? — Moi, je sais ce qui est un : un, c'est notre Dieu... Et deux ?... »

Cette rapide et sèche description laisse entrevoir quelle impression, profonde, indélébile, cette

fête doit laisser dans les âmes : fête toute débordante d'authentique esprit juif, c'est-à-dire de sentiment religieux et d'émotion nationale ; n'est-elle pas aussi tout imprégnée d'une secrète et invincible mélancolie ? Non pas seulement par le fréquent rappel des ennemis, qui ne cessent d'opprimer Israël ; mais par le souvenir des conditions primitives de cette cérémonie, conditions établies par la loi divine et abolies depuis vingt siècles, et surtout par les souhaits si désespérés de leur prompt et impossible retour.

« L'an prochain à Jérusalem » : combien d'israélites désirent-ils sincèrement aller habiter, et pour toujours, la ville sainte ? Et, s'ils le veulent, le pourraient-ils ? « Puissions-nous manger au Temple restauré des hosties pacifiques et de l'agneau pascal, dont le sang aura couvert les parois de ton autel, pour obtenir ta faveur ! » Mais combien aujourd'hui souhaitent vraiment revoir, même aux temps messianiques, la liturgie, par trop grossière et primitive, des sacrifices ? [1].

L'agneau sanglant est définitivement disparu : personne ne pourra, ni ne voudra le rétablir. Mais, si cette institution, objet d'un précepte éternel, est à jamais supprimée, n'est-

1. Cf. STEIN, *Die Weisheit der Rabbinen*, p. 62 : « La prière représente un effort immédiat, le sacrifice, un rapprochement médiat, nous dirions seulement une béquille, pour s'approcher de Dieu. Cette béquille est non seulement rejetée, de telle façon que nous ne puissions pas la reprendre, mais brisée irréparablement. N'est-ce pas plus que folie, n'est-ce pas crime, de supplier Dieu de rétablir le sacrifice en ce temps, où la montagne du Seigneur sera élevée au-dessus de

ce pas un signe que l'agneau de la Pâque et que l'agneau des holocaustes n'étaient que les figures d'un autre agneau, immolé en rédemption universelle et définitive ? La réalité est accomplie, la figure s'est évanouie, telles les ombres devant le soleil, montant à l'Orient, victorieux.

toutes les montagnes, et où Dieu accordera à tous les peuples un langage pur pour le servir d'un seul cœur ? Doit-il y avoir de nouveau sur cette hauteur de Dieu un prêtre, au bras étendu, le couteau en sa main sanglante, pour égorger un pauvre agneau, afin de plaire à ce Dieu, dont il est dit : le Seigneur est rempli de bonté pour tous, et sa miséricorde s'étend sur toutes ses œuvres ? »

CHAPITRE X

VIE DE FAMILLE ET ÉDUCATION JUIVES

Rien n'est plus représentatif du Judaïsme que la vie de la famille juive : trame continue de gestes rituels, où viennent s'insérer, supportés par des motifs religieux et eux-mêmes actes religieux, tous les devoirs familiaux et tous les moments de l'existence. Elle forme donc la transition naturelle entre la religion, proprement dite, et la morale sociale et individuelle.

On trouvera, décrite ici, la vie juive type, celle des juifs pieux et observants. Tous ne le sont pas ; mais la mentalité de bien des israélites, même libre-penseurs, est encore plus ou moins consciemment pénétrée par le souvenir et l'influence, cachée et persistante, de ces rites domestiques, auxquels naguère ils assistaient et participaient, qu'ils ont maintenant abandonnés ou négligés : tous ces rites, qui ont formé leur race, expliquent en partie leur psychologie.

La vie familiale et l'éducation d'un israélite fidèle est toute pénétrée de religion, soit par cette liturgie du foyer, que nous venons d'esquisser, soit par les rites qui consacrent chacun des moments de l'existence.

Enfance et éducation.

Dès avant sa naissance, l'enfant est tout entouré de prières et de murmures de Torah. Dans la chambre de la mère, on avait appendu un tableau portant le psaume 20 ; parfois aussi l'inscription, cabbalistique : « Adam et Eve. Lilit (démon féminin de la nuit), hors d'ici. » Pendant les jours qui précèdent la circoncision, amis et rabbins se succèdent dans la chambre, pour prier et lire des passages de la Bible et du Talmud, mettre en fuite tous les mauvais esprits. La circoncision est suivie d'un grand repas, lui aussi pratique de piété, œuvre méritoire pour les convives.

Dans les familles non-lévitiques, si l'enfant est un garçon et le premier-né de la mère, trente jours après sa naissance, a lieu la cérémonie du rachat, selon le précepte : « Tu consacreras au Seigneur tout premier-né... et tu le rachèteras » (*Exode*, XIII, 12, 13). Le père mande donc un descendant d'Aaron ; on place devant lui l'enfant et, dans une tasse, le prix du rachat, — cinq cheqels. Le prêtre demande au père : « Que préfères-tu ? Me donner ton fils aîné, le premier-né de sa mère ? On bien le racheter au prix de cinq sélas, comme t'y oblige la loi ? » Le père répond : « Il me plaît de le racheter ; voici le prix de son rachat. » Tout se termine par des bénédictions et des réjouissances.

R. Juda ben Tema a écrit avec concision : « A cinq ans, la lecture de la Torah ; à dix la Michna ; à treize les commandements ; à quinze

le Talmud ; à dix-huit le baldaquin (le mariage) » (*Abot*, V, 21). On a là tout le programme de l'éducation juive. Cependant les parents n'attendent pas l'âge de cinq ans pour commencer la formation religieuse de l'enfant : ils lui enseignent dès les premières années des prières et des passages de la loi ; ils le dressent à accomplir ses fonctions corporelles et à régler tous ses gestes suivant les prescriptions traditionnelles. Par ailleurs la vue des nombreux rites qui remplissent les journées, des bénédictions qui font de la table de famille un autel, les lectures pieuses qu'il entend, tout le spectacle de la liturgie du foyer, ne manquent pas de façonner l'esprit de l'enfant et de l'orienter vers le sens religieux.

Vient donc très tôt le moment de fréquenter les écoles. Les Juifs de tous les temps ont attaché un grand prix à l'instruction, tant profane que sacrée ; on a toujours fait aux parents une obligation grave d'instruire, ou faire instruire, leurs enfants ; charge que doit assumer aussi la communauté, tenue à cet effet d'entretenir un corps d'instituteurs ; les premiers, les juifs ont créé l'enseignement obligatoire et presque gratuit, mais rien moins que laïque.

Que sera cet enseignement ? Purement religieux. On voit des rabbins des premiers siècles cultiver les lettres grecques et les sciences ; mais peu à peu, par réaction contre les civilisations délétères et hostiles, on en vient à bannir du champ des études tout ce qui est étranger à la Bible et au Talmud. Du reste ne tenait-on pas ce dernier pour la somme des sciences divines et humaines ? Et pendant des siècles, et encore de nos jours, en certaines *Yechivot* d'Europe

centrale, on proscrit, comme abominables, les littératures modernes et les études scientifiques. Cependant force est bien de reconnaître qu'aujourd'hui pareil exclusivisme serait néfaste et on engage les israélites à cultiver également toutes les connaissances. On leur demande seulement d'apprendre l'hébreu, la langue des saints livres et des prières liturgiques. Les juifs Achkenazim continuent à transmettre à leur progéniture l'*Yddich*, le dur jargon hébréo-germanique des ancêtres : et ainsi se développe, en Amérique et en tous les pays du monde, une littérature *yddich*.

La formation religieuse se donnait autrefois dans une série graduée d'écoles, série maintenue encore en des juiveries plus considérables ; ailleurs elles sont suppléées par des institutions équivalentes, qui prennent les enfants au sortir des écoles et collèges. Au plus bas degré le *Heder* (chambre), groupe assez restreint, où quelques enfants de six à douze ans apprennent à lire l'hébreu, à traduire les livres de la Torah et reçoivent les premiers principes de morale et de doctrine religieuse. Au-dessus, le *Talmud-torah* (enseignement de la loi) initie à la législation de la Michna. Enfin les candidats à la carrière rabbinique suivent les cours du *Bet-hammidrach* (maison d'étude), qui revêt des formes différentes suivant les pays : séminaires rabbiniques, d'organisation et programmes tout modernes en nos pays d'Occident ; en ceux d'Orient, la *Yechiva* primitive, de mœurs fort pittoresques et moyen-âgeuses, où de tout jeunes hommes s'entraînent aux dédales et aux subtilités du Talmud.

Jour mémorable, que celui où l'enfant se rendait pour la première fois à l'école, ce second mont Sinaï, suivant l'antique conception ! Vêtu de ses plus beaux habits, il était d'abord conduit à la synagogue, où il entendait lire un fragment de la Torah ; puis il était remis aux bras de son maître. Et celui-ci s'appliquait à lui faire goûter la saveur des saintes lettres. Pour cela on fait répéter au nouvel élève l'alphabet et quelques textes sacrés, tracés sur une ardoise, qu'il lèche ensuite, une fois enduite de miel, afin de vérifier le mot d'Ezéchiel : « Le rouleau fut en ma bouche doux comme miel » (III, 3). Puis on lui remettait un gâteau sanctifié par de semblables inscriptions.

Les études étaient jadis exclusivement réservées aux garçons ; maintenant on accorde aux jeunes filles une certaine instruction et des éléments d'hébreu.

A l'âge de treize ans et un jour, l'enfant atteint sa majorité religieuse : il devient *Bar-Miçwah* (tenu aux commandements) ; dans la synagogue il pourra compter pour former le *minian*. Actuellement, en la plupart des communautés, qui ont adopté quelques-unes des innovations de la Réforme, on célèbre cette majorité par une fête d'initiation religieuse, nommée souvent confirmation ou même communion, appellations qui trahissent une influence et inspiration chrétienne : aussi bon nombre d'orthodoxes rejettent-ils ces usages, importés du christianisme. Cependant dans les temples modernes cette solennité obtient toujours grand succès et attire large affluence de parents et amis, fort attendris par les exploits des jeunes initiés.

Véritable exploit en effet ! Les garçonnets, mis un peu comme les premiers communiants catholiques, gravissent l'estrade et viennent moduler la section de l'Ecriture, qu'ils ont péniblement apprise et répétée pendant des mois. Puis ils prononcent une prière et une profession de loi. Les fillettes, vêtues de blanc, ne sont admises qu'à dire cette profession de foi.

Le Mariage.

A dix-huit ans le mariage : devoir auquel ne peut se soustraire aucune créature humaine : car Dieu a dit à l'origine : « Croissez et multipliez-vous », — commandement absolument général ; et on répète l'axiome : le monde n'a été créé qu'à cause de la fructification (*Eduyot*, I, 13...). Et R. Eliezer déclare que ne pas travailler à la génération est aussi coupable que verser le sang innocent (*Yebamot*, 63b, répété par *Eben haezer*, I, 1). Partant on condamne tout célibat, et ses confrères reprochent à Ben Azzai, célibataire, de ne pas accomplir les belles choses qu'il enseigne.

On comprend donc que l'on hâte le plus possible le moment du mariage, et afin de répondre à l'ordre divin, et afin de soustraire les jeunes gens aux tentations de leur âge. En bien des contrées, dix-huit ans étaient considérés comme la limite extrême, et naguère en Palestine on voyait des époux de treize et quatorze ans, vivant au reste dans la maison et sous la surveillance de leurs parents.

La loi mosaïque présente une législation

complète et précise du mariage ; la Michna l'a commentée et développée en cinq traités ; les codes plus récents lui consacrent de nombreuses pages. Beaucoup de ces prescriptions sont nécessairement tombées en désuétude, on ne pourrait les reprendre que dans une autre civilisation et dans une nation entièrement juive. Cependant, tout en se conformant aux lois civiles des pays qu'ils habitent, les israélites, pour tout ce qui concerne les liens religieux du mariage, suivent encore leurs lois particulières : ils estiment qu'une union, contractée uniquement devant un magistrat civil, n'est pas un vrai mariage.

La polygamie, jadis permise, et interdite pour l'Occident par R. Gerson (960-1028), ne semble pas avoir été beaucoup pratiquée : l'histoire des rabbins célèbres de l'antiquité ne leur connaît qu'une femme (pourtant *Eben haezer*, 41, traite de la polygamie). On nous assure que les mariages mixtes sont relativement rares.

Les rites du mariage remontent à une haute antiquité ; quelques-uns, tels les fiançailles, ne sont guère plus en usage. Voici les rites le plus ordinairement usités. On conseille aux deux époux de se préparer par le jeûne et la prière, afin de saisir la gravité de l'acte, qu'ils vont accomplir. La cérémonie, elle-même, se célèbre le plus souvent à la synagogue. Les conjoints sont placés sous la *Kouppah* (baldaquin), faite habituellement d'un talet et d'un voile de l'arche, abri sacré, qui symbolise la sainteté du mariage.

Le célébrant commence par bénir une coupe de vin ; il la tend au fiancé et à la fiancée, qui en boivent. Alors l'époux contracte l'union, en

passant un anneau au deuxième doigt de la main droite de sa femme, en disant : « Voici que par cet anneau, tu m'es consacrée (unie), suivant la loi de Moïse et d'Israël. » On lit ensuite, en araméen ou en langue vulgaire, la formule traditionnelle de la *Ketuba* (contrat) ; on prononce six autres bénédictions. Pour finir on tend de nouveau la coupe de vin aux époux ; et, après qu'on a jeté à terre les dernières gouttes, on la remet au mari, qui la brise, maintenant en la foulant aux pieds, jadis en la lançant de toutes ses forces contre le mur du nord : geste symbolique, qui vient assombrir cette heure de joie d'une pensée de mort et d'hostilité. Inutile de décrire les souhaits de bonheur, exprimés par l'immémorial *Mazal tov* (bonne chance), ainsi que les réjouissances et banquets, qui suivent, et qui duraient autrefois sept jours.

De ce moment, suivant la dénomination si expressive, la femme devient « celle de la maison du mari » ; pour signifier cet attachement et son renoncement aux plaisirs du dehors, jadis la femme juive se coupait les cheveux et les couvrait d'une immuable perruque ou coiffure d'étoffe. Servante à la fois et collaboratrice de son mari, elle se tiendra à une place modeste ; mais c'est à elle qu'incombe la charge de procurer le bien-être et la prospérité du foyer, le soin d'assurer la fidélité aux observances domestiques. C'est pour cela, dit-on, qu'on lui assigne un rang inférieur à la synagogue et une participation limitée aux devoirs religieux : pour lui permettre et lui enjoindre de se consacrer entièrement à sa maison.

Il semble bien qu'en fait cet idéal matrimonial

est réalisé ; on donne souvent, comme un des traits de la psychologie et de la vie juives, un intense esprit de famille : union étroite entre les deux époux, vraiment associés pour les plaisirs et le labeur, les joies et les souffrances ; habituelle fécondité : on a observé que, d'une part là où ils gardent leurs mœurs propres, les juifs prolifèrent rapidement, ainsi dans les provinces surpeuplées, qu'ils occupent en Europe centrale ; et d'autre part, que dans les pays à dénatalité, le fléau les atteint et ravage moins profondément que leurs voisins. On sait l'étroite solidarité qui règne entre israélites de toute provenance, à plus forte raison entre les membres de la même famille : entr'aide, affection démonstrative et familière, tempérée de déférence et de soumission à l'égard des parents : car c'est là une des vertus les plus louées : le respect pour les anciens, l'obéissance pour le père de famille.

Aussi n'est-il pas étonnant que ces unions se maintiennent heureuses et durables, sans qu'il soit nécessaire de recourir au divorce. Sans doute la loi mosaïque le prévoit et le permet en raison de la dureté des cœurs ; dans les discussions à ce sujet, les docteurs de l'école d'Hillel faisaient montre d'une excessive indulgence, ruineuse de l'indissolubilité matrimoniale ; facilité très probablement plus spéculative que pratique. En fait la législation et la jurisprudence tendent à mettre au divorce des obstacles croissants, et, partant, à en détourner : ainsi par les conditions exigées pour la rédaction valide de la lettre de répudiation (le *Get*) et par les reprises accordées à la femme sur sa dot. « Celui qui renvoie

l'épouse de sa jeunesse, l'autel lui-même répand des larmes sur lui », dit un docteur (*Gittin*, 90b). Et des statistiques montrent que le pourcentage des divorces est à peu près le même chez les juifs que chez les catholiques, donc très peu élevé.

Maladie et mort.

« Il y a un temps fixé pour tout, dit l'Ecclésiaste (III, 1), un temps pour naître et un temps pour mourir ». Ces derniers instants de la vie sont tout aussi entourés de religion que les premiers : ces heures solennelles apparaissent ainsi dans une majesté plus familière et moins redoutables.

Le malade n'est jamais laissé à lui-même : partout des associations de visiteurs de malades se chargent de lui apporter soins et consolations : c'est une des œuvres de charité les plus recommandées. On engage le patient à prier et à se confier à Dieu et on l'assiste d'oraisons, de psaumes et pieuses exhortations. L'infirme lui-même, doit avoir soin de se prémunir contre les tentations du démon, en renouvelant l'expression de son attachement à tous les commandements ; surtout il doit confesser tous ses péchés et en demander pardon : les livres de piété mettent à sa disposition de nombreuses formules de contrition et de soumission à la volonté de Dieu ; voici la plus brève :

Je confesse devant toi, Seigneur, mon Dieu et Dieu de mes pères, que ma guérison et ma mort sont en tes mains ; qu'il te plaise de me guérir d'une

parfaite guérison. Et si je meurs, que ma mort serve d'expiation à toutes mes fautes, iniquités et transgressions, que j'ai commises contre toi. Et donne-moi part au Gen-Eden, et souviens-toi de moi au siècle à venir, réservé aux justes.

Et il répète souvent la profession de foi et aussi le « Ecoute, Israël, le Seigneur, notre Dieu, est un seul Seigneur », ainsi que force invocations, telles que : « Le Seigneur est roi, le Seigneur règne, le Seigneur règnera pour l'éternité et à jamais ». En outre pour marquer son changement de vie et pour échapper aux poursuites des ennemis, il change parfois de nom, et en prend un autre, nom salutaire, tel que Victor ou Vivant (Haiim), Raphaël, nom qu'il gardera s'il guérit.

Entre temps, soit à la synagogue, soit autour du lit, on récite des psaumes et une sorte de recommandation de l'âme.

Après le dernier soupir, les parents les plus proches, tenus à prendre le deuil, déchirent leurs vêtements et murmurent la prière de résignation et de bénédiction à Dieu, juste en toutes ses œuvres :

Le Seigneur a donné, le Seigneur a repris ; que le nom du Seigneur soit béni. Béni sois-tu, Seigneur notre Dieu, roi du siècle, juge véritable...

Coutume curieuse, encore usitée en certaines régions, on répand toute l'eau présente dans la maison et les maisons voisines : est-ce parce qu'elle est devenue impure ou pour ne pas laisser aux mauvais esprits un réceptacle, où ils pourraient s'embusquer ?

Après la mort interviennent les confréries de funérailles, qui s'empressent à faire la toilette du cadavre, qu'on revêt de blanc, à consoler ses parents, à leur porter leurs repas : car, pendant huit jours, ils doivent rester assis à terre, tout entiers à leur douleur ; tout cela compte comme œuvres de miséricorde. Nombreux aussi sont ceux qui viennent, dans une pensée de charité, porter le cercueil ou l'accompagner jusqu'au « champ des vivants », où on l'enterre, — les juifs conservateurs condamnent la crémation, comme contraire à la loi. Les funérailles sont sanctifiées par la prière appelée « Justification du jugement », qui est un abandon à la volonté du Tout-Puissant. Enfin les fils du défunt, ou à son défaut sa femme, vont aux offices publics de la synagogue, pendant onze mois, réciter la prière *Qaddich* : on croit qu'elle peut sauver de la damnation, témoin la légende suivante :

Un père vint à mourir et se présenta devant le trône de la Justice suprême pour être jugé. L'ange accusateur prit immédiatement la parole : « Seigneur, s'écria-t-il, cet homme a été égoïste, méchant et dur, il a violé toutes les prescriptions de ta loi ; il n'a droit à aucune pitié. » L'ange défenseur était consterné ! Quel argument pouvait-il bien invoquer en faveur de son triste client ? Il ne lui connaissait pas le moindre mérite. Mais tout à coup, une voix cristalline, venant de loin, interrompit le lourd silence, et cette voix disait : « Qu'il soit exalté et sanctifié le grand nom de Dieu, qui a créé le monde ! » — Qu'est-ceci ? se demanda-t-on, émerveillé. — « Ceci, s'écria l'ange de la défense, maintenant plein de confiance en sa cause, c'est la voix d'un pauvre enfant qui bénit la main, qui l'a rendu orphelin ; c'est la voix

du fils de cet homme à qui on conteste la moindre vertu. Il prie pour son père et vient proclamer devant sa communauté que celui qu'il pleure lui a du moins appris à T'aimer, Seigneur, et à s'incliner pieusement devant ta volonté souveraine. » Et ainsi, grâce au Qaddich de son fils, le père fut admis à jouir de la félicité éternelle [1].

1. Bauer, *Notre livre de prières*, p. 66, sq.

CHAPITRE XI

RÈGLES DE MORALE

La famille nous apparaît sanctifiée par l'observation de la loi divine : pareille sanctification par une même fidélité à la Torah doit marquer les rapports de l'individu avec ses semblables et ses devoirs envers lui-même. Nous entrons ici dans le champ de l'éthique, considérée comme la science des mœurs humaines, des relations des hommes entre eux.

Les modernes affectent de ramener tout le Judaïsme, ou presque, à ces doctrines morales, laissant de côté les croyances et mettant au second plan les devoirs envers Dieu. Sans doute, suivant la prédication des prophètes et les enseignements des docteurs, la vraie religion ne consiste pas seulement en actes de culte, elle requiert également la justice et la charité ; mais aucune obligation ne peut prétendre à une prééminence exclusive sur les autres, toutes sont pareillement fondées sur la volonté et l'ordre de Dieu. Et si les prescriptions législatives en matière morale peuvent trouver leur justification au regard de la conscience et ne sont guère plus qu'une promulgation de la loi naturelle, pour un israélite croyant leur valeur profonde leur vient entièrement et uniquement

du bon plaisir divin, dont elles sont l'expression ; il les gardera pour se sanctifier et sanctifier par là le nom du Béni ; et il se mettra peu en peine de prouver qu'elles répondent aux exigences de la nature humaine et de la société.

C'est que la morale juive, tant ancienne que moderne, dérive de la source unique du Judaïsme, de la Torah, torah écrite avant tout et aussi torah orale. Les moralistes de toute nuance ne manquent jamais de fonder leurs maximes sur Moïse et les prophètes ; on invoque également les rabbins.

Loi écrite et loi orale : cela veut dire que désormais on ne connaîtra la loi écrite qu'à travers la tradition, qui se présente comme son interprète authentique. Mais justement la tradition n'a-t-elle pas méconnu l'esprit premier de la Bible, ne lui a-t-elle pas substitué une conception mesquine, étroitement nationale et particulariste ? La morale rabbinique et talmudique n'a-t-elle pas avili, tronqué ou déformé les directions divines ?

A confronter d'une part les codes mosaïques et, de l'autre, leurs interprétations successives, Talmud, codes classiques et livres juifs modernes de morale, on constate sans peine des différences considérables : on laisse de plus en plus tomber les ordonnances concernant le culte du Temple, la plupart des lois de pureté et presque toutes les lois de portée politique ; on n'a gardé que les préceptes qui intéressent la vie morale. Pourquoi ? Nécessité croissante d'adapter la législation du Pentateuque à un état social, pour lequel elle n'était pas composée. Tout le problème est de savoir si, dans cette adaptation,

on a fidèlement conservé la substance et la tendance générale de l'hébraïsme antique, le souffle puissant de son inspiration première, telle qu'elle se manifeste dans les révélations du Sinaï et les prédications des prophètes.

Pour faciliter la solution du problème, cherchons pourquoi et dans quel sens devait se faire cette nécessaire adaptation et évolution.

A bien considérer les lois mosaïques, on découvre aussitôt qu'elles ne se présentent pas comme un traité de morale abstraite, mais comme le code qui doit régir la vie religieuse et nationale du peuple d'Israël : donc code religieux, civil, criminel et politique ; évidemment, afin de déterminer les rapports que les israélites doivent entretenir entre eux et avec les étrangers, sont formulés des principes de morale, tels ceux du décalogue, mais toujours d'un point de vue particulier. Ce n'est donc pas un exposé pur et simple de la loi naturelle, mais la loi propre à la communauté d'Israël : de là deux notes particulières.

En tant qu'Israël constitue une communauté, il ne comprend que des frères ; par suite leurs droits et devoirs réciproques, bien que toujours conformes au plus strictes exigences de la justice, se tempéreront nécessairement de miséricorde et de douceur, comporteront bien des obligations de vraie charité ; obligations étendues aux quelques étrangers, mêlés et unis au peuple saint, à titre de prosélytes, d'hôtes ou d'esclaves. Mais comment se comporter à l'égard des autres peuples ?

Car Israël vit au milieu de peuples idolâtres, qui sont souvent ses ennemis politiques et qui

restent toujours une menace pour la pureté de son monothéisme et de sa religion. Aussi Dieu lui ordonne-t-il fréquemment, après une guerre victorieuse, de les exterminer jusqu'au dernier : comment donc les traiter en frères ? Cependant avec l'exil et la destruction de la nationalité juive, la situation est complètement renversée : la communauté est dispersée et devenue, à son tour, étrangère et hôte parmi les peuples de la terre. On comprend que les lois, concernant les rapports avec les compatriotes et coreligionnaires, ne soient pas modifiées ; mais quelle attitude prendre envers les autres hommes ? Grave problème, qui se dressait devant les docteurs : sa solution est la morale juive.

Il est impossible d'exposer en tous ses détails cette morale, qui le plus souvent ne fait que reproduire la loi naturelle ; il suffira de définir ses traits les plus caractéristiques : nous nous arrêterons tout spécialement aux points, qui ont fait l'objet de critiques, et à ceux qui s'opposent à la doctrine ou aux conceptions chrétiennes.

ET QUI EST MON PROCHAIN ?

La loi prescrit : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même » (*Lévitique*, XVIII, 9) ; c'est lui reconnaître tous les droits à un traitement de justice et de charité. Mais qui est ce prochain ? Quel que soit le sens premier du mot hébreu correspondant, le terme « prochain » ne semble ici s'appliquer qu'aux enfants d'Israël, en raison du contexte immédiat et aussi en raison de

l'esprit général de la loi. Elle ordonne, il est vrai, de traiter avec humanité les rares étrangers établis sur le sol de la Palestine et de se montrer bon pour les Egyptiens ; mais elle commande en même temps de chasser et de ne pas souffrir dans le pays les peuplades autochtones et leurs descendants, de peur qu'ils n'entraînent à l'idolâtrie (*Exode*, XXIII, 32 sq)[1]. Par conséquent le prochain, c'est le compagnon, le membre de la communauté nationale et religieuse, l'israélite ou l'assimilé.

Mais à mesure que se multiplient les contacts avec les étrangers, la question se posait plus embarrassante et plus urgente : qui est mon prochain ? On comprend qu'elle ait été adressée à Jésus-Christ (*Luc*, X, 29) : aux temps de dispersion, il importait souverainement de régler nettement les rapports avec tous les gentils, qu'il était impossible d'éviter, dont il fallait subir le voisinage souvent abhorré. On peut conjecturer que sur ce point inévitablement se produira une évolution, qui modifiera les conceptions primitives : évolution lente et n'aboutissant que sous la pression de conditions entièrement nouvelles.

Nous savons les deux tendances régnantes à l'égard des non-israélites, l'une les rejetant et

1. Cf. KOHLER, *Theologie des Judentums*, p. 303 : « On se méprend sur l'esprit de l'antiquité, et aussi de l'ancien Israel, si l'on voit dans les prescriptions sur les prosélytes le fondement d'une doctrine d'amour fraternel, qui reconnaîtrait tout étranger comme son semblable et son frère. Pour toute l'antiquité et même pour le rude Moyen Age, l'étranger est un ennemi, tant qu'il n'est pas hôte et sous la protection du foyer ».

damnant tous en bloc, l'autre les mettant sur le même rang que le peuple de Dieu : nous trouverons pareillement deux lignes de conduite différentes.

Les rabbins, d'esprit jalousement exclusif, ont décrété toute une série d'interdits, destinés à soustraire les fidèles au contact d'hommes impurs et à les défendre contre la contagion de l'idolâtrie et les entreprises de la débauche païenne : ainsi il est défendu de manger du pain des gentils, des animaux immolés dans leurs boucheries, d'accepter leurs offrandes, d'entretenir avec eux des relations d'amitié, d'imiter leur manières... (voir surtout *Aboda zara*, II). On est également dégagé à leur égard de certaines obligations de justice ou de charité : une fille d'Israël ne doit pas accoucher une païenne ou nourrir ses enfants ; « si le bœuf d'un israélite blesse celui d'un Cananéen, pas de dommages à payer » (*Baba qamma*, IV, 3), ce qui scandalise fort des romains, venus enquêter sur la morale juive (*Baba qamma*, 38a) ; « l'intention de tuer un étranger ou un apostat n'est pas considérée comme gravement coupable et entraînant culpabilité » (*Sanhedrin*, IX, 2) ; « on n'est pas tenu de publier (pour les faire retrouver) les choses trouvées dans une ville en majorité païenne » (*Makchirim*, II, 8).

Ces prescriptions se retrouveront dans les codes de Maïmonide et de Joseph Caro. On ne doit pas suivre les modes des gentils, mais se distinguer d'eux en tout, sauf si l'on doit approcher les grands et se conformer aux mœurs des cours (*Yore dea*, 178) ; Maïmonide rappelle (*Idolâtrie*, X, 3, 7) qu'on ne doit pas laisser un

idolâtre traverser un pays juif ou l'habiter, — loi qui ne vaut que lorsque Israël est souverain ; interdit également de rester en la compagnie des idolâtres, dangereuse pour la vie ou la vertu (*Homicide*, XII, 7, 11, 12 ; *Yore dea*, 153) ; on peut garder les objets perdus ou égarés, qui leur appartiennent (*Vol et objets perdus*, XI, 2-4, 7) ; il est défendu d'avoir pitié d'eux, de les sauver de la mort ou de les soigner (*Idolâtrie*, X, 1 ; *Yore dea*, 158). Toutes ces prescriptions, maintenues par des auteurs des XII^e^ et XVI^e^ siècles, vivant en contact avec des chrétiens, montrent à l'évidence quel sens restreint ils donnaient au mot « prochain ».

Cependant la tendance contraire, qui se fait jour déjà très anciennement chez les rabbins plus cosmopolites, ne cesse de grandir.

Ainsi on peut rappeler les sentences d'Aqiba et de Ben Azzaï : le premier aimait à dire que le principe le plus général de la Torah était : tu aimeras ton prochain comme toi-même ; et le second voyait ce principe dans le récit de la génération de l'homme, qui fonde l'égalité et l'unité de tous les hommes (*Siphra*, 89b) ; en quoi Albo découvre l'expression de la loi de la charité fraternelle (*Iqqarim*, I, 24).

Plus efficaces et plus significatives que les doctrines théoriques sont les consignes pratiques, et celles-ci font de plus en plus rentrer les idolâtres dans la sphère des obligations de justice et de charité. Justice : il a toujours été défendu de leur causer un dommage direct et volontaire, de les voler, de les tromper, d'attenter à leur vie ; on dit même : « Il est plus grave de voler un gentil que de voler un israélite, en rai-

son de la profanation du Nom » (*Tos. Baba qamma*, X, 15). Egalement pour sanctifier le nom et faire glorifier Israël, il sera louable de leur rapporter les objets perdus (Maïmonide, *Vol.* XI, 2, 3). Pour le bien de la paix, on prescrit de pratiquer à leur égard les œuvres de miséricorde : « Nos maîtres enseignent : on entretient les pauvres des étrangers avec ceux d'Israël ; on visite leurs malades comme ceux d'Israël ; on enterre leurs morts... à cause des voies de la paix » (*Gittin* 61a) : précepte que conservent et développent les codes postérieurs. Tout cela est déjà très beau ; n'y a-t-il pas quelque paradoxe ou exagération dans les sentences suivantes ?

On cite cette perle de R. Abbaie : il recommandait d'être doux, humble et pacifique avec tout homme, même avec l'étranger qu'on rencontre sur la place, afin d'être aimé de Dieu et agréable aux hommes et agréé de toutes les créatures. On rapporte de Johanan ben Zakkai qu'il saluait toujours le premier, même l'étranger rencontré sur la place *(Berakot*, 17a).

On doit assister un idolâtre de préférence à un israélite *(Baba meçia*, 32b).

Ces textes, et autres similaires, s'ils ne correspondent pas exactement à une réalité dans les sentiments et la conduite, indiquent néanmoins une tendance. Tendance à mettre sur le même pied tous les hommes sans distinction de race ; tendance qui s'accuse et se répand à mesure que les juifs sortent de leur isolement, reçoivent l'émancipation politique et l'égalité civique et se mêlent plus complètement à la vie des nations, au sein desquelles ils sont dispersés. En somme,

on peut affirmer qu'à l'heure présente tous les juifs professent les principes formulés en plusieurs assemblées de rabbins :

Le commandement d'aimer le prochain, formulé dans le Lévitique (XIX, 18) : « Et tu aimeras le prochain comme toi-même, je suis l'Éternel », et désigné par Hillel, le grand docteur, comme le résumé de toute la doctrine juive, se rapporte, non seulement aux membres de la même race, ou de la même foi, mais, suivant la règle de justice, là même énoncée : « La même loi règnera pour vous, pour l'étranger comme pour l'indigène, car je suis l'Éternel, votre Dieu », il est un précepte général, qui comprend tous les hommes [1].

Nous pouvons nous fier à cette déclaration : nous comprenons sans peine que l'israélite garde des préférences et un traitement de faveur pour ses frères de sang et de foi, mais nous croyons que, dans leur ensemble, ils estiment tous leurs semblables également dignes de l'amour de Dieu et des attentions des hommes.

PRINCIPE GÉNÉRAL DE CONDUITE : JUSTICE OU CHARITÉ ?

Le bon israélite ne doit pas faire de différence, pour ce qui regarde les devoirs de justice et de charité, entre coreligionnaires et étrangers : d'après quel principe général dirigera-t-il ses sentiments et sa conduite ? S'inspirera-t-il plutôt d'une vue de charité, toujours prêt à donner

1. Conférence rabbinique de Berlin, 4 et 5 juin 1884.

de soi et de ses biens, sans attendre rien en échange ? Ou bien suivra-t-il en tout les règles inflexibles de la justice commutative, rendant la mesure exacte qu'il a reçue, ne relâchant rien de ses droits ? Les chrétiens reprochent volontiers aux juifs de s'en tenir exclusivement à la ligne du droit strict, à ces exigences, souverainement justes et souverainement injustes, — *summum jus, summa injuria,* — qui rendent la vie sociale intenable ; et de leur côté plusieurs israélites accusent les chrétiens de sacrifier la justice au profit de la charité et ainsi de fonder toute la morale sur le sentiment, de rompre irrémédiablement l'équilibre social [1]. Comment déterminer les principes généraux, qui gouvernent toute l'éthique juive ?

Etudions à cette fin les formules que proposent les théoriciens du Judaïsme ! Ils aiment rappeler le précepte du Lévitique : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même » : mais dans quel sens l'entendent-ils ? Le commentaire n'en serait-il pas fourni par la fameuse règle d'or, énoncée par Hillel : « Ce que tu détestes qu'on te fasse, ne le fais pas à autrui ; c'est toute la Torah, le reste n'est que commentaire » (*Sabbat,* 31a) ?

On a beau dire que ce principe, à forme négative, est équivalent au principe positif, donné par Jésus-Christ. « Fais à autrui ce que tu voudrais qu'il te fût fait à toi-même » (*Matthieu,* VII, 11), et assurer que « la forme négative est la plus fondamentale des deux, bien que la

1. E. Benamozegh, *Morale juive et morale chrétienne,* Florence, 2me éd. 1925, p. 164, sq. 172, sqq.

positive soit la plus pleine expression d'une moralité pratique [1] » ; les conclusions suivantes paraissent néanmoins s'imposer : le tour négatif, pour une loi quelconque, est un sûr indice qu'elle relève d'une morale de stricte justice, imposant avant tout de ne pas attenter aux droits de ses semblables ; la forme positive, au contraire, apparaît comme la traduction fidèle du grand commandement de la charité fraternelle : aimer les autres comme soi-même. A s'en tenir à ces deux textes, on peut donc affirmer que la morale juive se fonde premièrement sur un principe de justice commutative. Conclusion confirmée par d'autres indications.

Les règles générales, souvent invoquées : ne pas gâter ou détruire les choses, ne pas opprimer ou froisser les personnes, procurer et conserver la paix, peuvent inspirer des applications de la plus délicate charité ; de soi elles sont des prescriptions négatives, donc avant tout de pure justice. Il est vrai qu'on trouve aussi des directions, à forme positive : imiter la miséricorde et la bonté divines égales pour tous ; se mettre dans l'âme de son prochain, afin de ressentir ce qu'il éprouve et le traiter en conséquence ; respecter toute créature humaine ; mais l'usage moins fréquent de ces propositions n'infirme pas les conclusions déjà déduites ; il nous permet toutefois de préciser la direction générale de la morale juive : si elle tend directement et principalement vers la justice, elle incline aussi vers la charité.

La même impression se dégage des théories

1. Abrahams, *Studies*, series I, p. 22.

morales, qu'exposent les penseurs juifs. Une des notions, sur lesquelles ils insistent le plus, est celle qu'exprime le mot *din*, jugement, droit, justice stricte : c'est avec la vérité et la paix un des trois fondements du monde (*Abot*, I, 18). S'il est vrai aussi, comme on l'affirme très souvent, que la moralité juive se résout en légalité, comme la Torah est essentiellement un code national, donc visant avant tout à la justice commutative, c'est encore l'idée de droit, qui prédominera. Induction confirmée par les tendances de la loi orale : commentaire perpétuel de la loi écrite, elle prend toujours un aspect juridique ; elle est plus une jurisprudence qu'une morale ; et cela est encore plus vrai des codes postérieurs au Talmud, tels les codes classiques de Maïmonide et de Caro.

Bref, on peut conclure que le Judaïsme tend premièrement à édifier le système du droit [1] ; et certes il est nécessaire de défendre ses droits personnels en garantissant ceux du prochain : « Si je ne suis pas pour moi, disait le grand Hillel, qui sera pour moi ? » (*Abot*, I, 14). Et les docteurs se sont amplement acquittés de leur tâche : ils n'ont laissé, sans les définir et détailler en leurs moindres applications, aucun des droits de l'individu ou de la société ; ils ont pris toutes les précautions pour que personne ne soit lésé, même très légèrement, pour accueillir les revendications et aspirations de tous : si bien que

1. Moore, *Judaism*, II, 180 : « Dans toutes les parties de la Bible, la justice, prise au sens large, est la vertu fondamentale, sur laquelle est basée la société humaine. » Tous les théoriciens insistent sur l'importance, dans la doctrine juive, de la notion de droit.

le Talmud, et les codes qui en dérivent, malgré l'enchevêtrement et la subtilité de leur casuistique et leurs interminables et oiseuses discussions, restent un monument vénérable, en raison du grand souffle de justice, qui les anime de toutes parts.

Souffle de charité aussi et de miséricorde ; car très souvent la souveraine et écrasante justice est tempérée de compatissants adoucissements ; pour le mieux comprendre, il convient de rassembler les principes théoriques et les consignes pratiques de la charité juive.

Charité juive.

Elle est toute dominée par les grands principes : imiter la miséricorde divine, ne pas froisser le prochain, estimer et aimer tous les hommes :

Il est dit : « Tu ne monteras pas à mon autel par des degrés *(Exode*, XX, 26)... Si le Saint, béni soit-il, a prescrit de ne pas se comporter avec mépris à l'égard de pierres qui n'ont pas la science du bien et du mal, à combien plus forte raison n'est-il pas juste de ne pas se comporter avec mépris à l'égard de ton prochain, qui porte la ressemblance de celui qui a créé le monde par sa parole... (*Mekilta*, 81a).

Combien souvent on entend les expressions : « œuvres de miséricorde, œuvres de charité, exercice de la charité ! » Simon le Juste, un des membres de la Grande Synagogue (avant J.-C.), disait : « Le monde est fondé sur trois choses : sur la Torah, sur le culte et sur l'exercice de la charité » *(Abot*, I, 2).

Notons au passage ce mot qui revient sans

cesse : charité, *hesed*, et non miséricorde. On sent que les bonnes œuvres, comme doctrine et pratique, prennent dans la religion une importance de plus en plus prépondérante : elles remplacent les sacrifices du Temple, elles constituent le culte nouveau, il convient donc de leur consacrer une attention et des développements en proportion.

On raconte (*Abot R. Nathan*, IV, 5) que Rabban Johanan ben Zakkai vint un jour, suivi de R. Josue, sur l'emplacement où fut Jérusalem. Son compagnon considérant les ruines du sanctuaire, se mit à se lamenter : « Malheur à nous, car le lieu où s'expiaient les péchés d'Israël est maintenant détruit. » Rabban Johanan lui répondit : « Mon fils, que cela ne t'abatte pas : nous avons un moyen d'expiation égal à celui-là : ce sont les œuvres de charité. »

Et on lit ailleurs : « Les miséricordieux, les modestes et ceux qui font des œuvres de charité sont dignes d'appartenir au peuple d'Israël. » (*Jebamot*, 79 a).

Puisque les œuvres de charité sont devenues une partie essentielle de la religion, il est tout naturel qu'on ait multiplié à ce sujet les sentences : on en peut extraire tout un traité sur la matière. Définissons d'abord l'œuvre de charité : ce n'est pas seulement subvenir à une indigence ou à une misère, c'est en général participer à toutes les joies et toutes les tristesses du prochain : secourir les pauvres, visiter et soigner les infirmes, enterrer les morts et consoler leurs proches, établir la paix entre les hommes, juger en bien les actions d'autrui, se réjouir avec le fiancé et la fiancée, participer à leurs noces... L'exercice de la charité, c'est donc beaucoup plus que l'aumône ; elle lui est supé-

rieure en ce que l'aumône consiste à donner des biens matériels et ne s'adresse qu'aux pauvres, tandis que la charité donne de soi-même et s'adresse tant aux pauvres qu'aux riches, tant aux morts qu'aux vivants (*Soukka*, 49b). Par ailleurs ce qui fait toute la valeur des œuvres de charité, c'est le cœur, les mouvements d'amour qui les supportent et les produisent (*ibid.* et *Abot*, II, 9).

Néanmoins, entre toutes les œuvres de charité, c'est encore l'aumône qui tient le premier rang. La loi mosaïque contient plusieurs prescriptions destinées à assurer un secours aux pauvres : glanes, grappillages, coins des champs, qu'on doit leur abandonner ; et les Prophètes n'ont cessé de recommander de secourir les indigents. Les rabbins, suivant cette ligne, célèbrent l'aumône en termes magnifiques, parfois excessifs : elle surpasse toutes les offrandes sacrées, elle équivaut à l'accomplissement de tous les commandements (*Baba batra*, 9a). Dieu se tient à la droite du pauvre qui tend la main ; il récompensera celui qui donne, il punira qui refuse (*Lévitique*, *R*, XXV, 39). Car faire l'aumône est une obligation rigoureuse, la refuser, fuir le pauvre, c'est verser son sang (Maïmonide, *Dons aux pauvres*, VII, 1) : de là le terme dont on désigne toute œuvre d'assistance et en particulier l'aumône : *çedaqa*, œuvre de justice. Devoir encouragé par l'éternelle récompense qui lui est promise :

Ainsi répondait Monobaze, le roi prosélyte, à qui ses frères reprochaient de gaspiller en aumônes tous les biens, amassés par leurs pères ; « Mes pères ont

thésaurisé des richesses pour ici-bas, et moi je thésaurise des richesses pour là-haut ; ils ont amassé des trésors là où la main peut l'emporter, moi là où la main ne peut pas l'emporter ; ils ont entassé des trésors improductifs, moi des trésors productifs ; ils ont entassé des trésors de Mammon, et moi des trésors d'âmes ; ils ont thésaurisé pour les autres, moi pour moi-même ; ils ont entassé des trésors pour ce monde, et moi pour le monde à venir. » (*Tos. Peah*, IV, 18).

Les vieux docteurs ont également laissé de nombreuses et précieuses maximes sur l'exercice pratique de l'aumône : Maïmonide et Caro les ont codifiées sous le beau titre de « Dons aux pauvres ». Il vaut mieux assister en fournissant du travail qu'en prêtant de l'argent (*Sabbat*, 63a) ; il faut veiller à ne pas blesser et humilier le pauvre, et pour cela lui donner plutôt en secret (*Hagiga*, 5a) ; on doit donner largement, sans crainte d'être exploité (*Baba batra*, 9 ab), donner indifféremment à tous, aux étrangers et aux idolâtres...

En outre on voit la charité organisée partout méthodiquement : chaque village doit avoir son collecteur d'aumônes, sa caisse des pauvres avec ses administrateurs, et aussi la corbeille de provisions, où pourront puiser les passants indigents, on prescrit la quantité de vivres à donner aux mendiants (*Yore dea*, 256, sq.). Diverses institutions sont créées, qui continuent de fleurir dans les communautés israélites : œuvres d'assistance, associations de charité, aux statuts et procédés souvent exquis de délicatesse. Ainsi la confrérie berlinoise d'assistance aux familles en deuil : le président de cette société fait tenir

dans toute maison, riche ou pauvre, où vient de se produire un décès, deux caisses : la première contient une somme d'argent dont les nécessiteux pourront se servir suivant l'étendue de leurs besoins, sinon, ils en verseront le contenu dans la seconde caisse, y joignant, s'ils le veulent, leurs propres contributions : cette seconde caisse n'est ouverte que très rarement, afin que charités et emprunts demeurent entièrement anonymes.

On recommande aussi d'exercer la charité par l'hospitalité : les bons israélites se font un devoir d'accueillir à leur table, les jours de fête et de sabbat, leurs coreligionnaires dans le besoin ou sans foyer.

Charité encore en ce que les rabbins appellent l'humilité et qu'on pourrait nommer plus exactement douceur : ainsi on célèbre l'humilité de tel ou tel patriarche ou prince de la captivité, parce qu'il se montrait bon et accessible à tous, ne méprisant ni les petites gens, ni ses disciples les plus inférieurs, ne rougissant pas de se laisser instruire par eux : Hillel reste le type de cette patiente humilité, on aime à en conter des exemples, qui contrastent avec la dureté et la vivacité de Chammaï (*Sabbat*, 31a). Faire rougir son frère, particulièrement en public, passe pour une des fautes les plus graves, — c'est pire que verser son sang, — elle prive du siècle à venir (*Baba meçia*, 58b ; *Abot*, III, 11). Témoignage encore plus significatif de charité : ne pas se venger, mais laisser à Dieu toute vengeance : (*Lévitique*, XIX, 17, 18; *Siphra*, 89b) ; on raconte le bel exemple de cet ouvrier, à qui son compagnon avait refusé de lui prêter sa

faucille et qui n'hésita pas, le lendemain, à lui prêter, comme il la demandait, sa hache (*Yoma*, 23a). On propose également le modèle des justes qui ne rendent pas injure pour injure, et cela par amour (*Sabbat*, 88b), qui pardonnent à leurs ennemis (*Berakot*, 10a ; *Megilla*, 28a) ; enfin on aime à répéter que, sollicité à la fois par un ennemi et par un ami, on se rendra d'abord à l'appel du premier : pour un ami on se contente de décharger son âne, s'il ploie sous le faix, pour l'ennemi, on refait en outre le chargement (*Tos. Baba meçia*, II, 26 et 32 b). Il est difficile de ne voir là que boutades et paradoxes ; ces maximes dénotent des principes et des habitudes de charité. On pourrait en citer beaucoup d'autres, par exemple sur le devoir de la correction fraternelle (Maïmonide, *Deot*, VI, 7, 8), sur l'obligation de prendre un soin spécial des veuves, des orphelins et des esclaves.

Mais ces préceptes de charité obligent-ils à l'égard de tous les hommes ?

Les Israélites aiment aussi à rappeler que la loi leur prescrit la bonté pour les animaux et le respect des arbres, sentiment fréquent chez les Orientaux.

QUESTIONS DE JUSTICE.

Il serait oiseux et fastidieux de reprendre toutes les questions de morale naturelle, qui sont abordées dans la littérature juive ; il suffira d'examiner certains points, sur lesquels portent les accusations des antisémites. Bien

entendu, cet examen ne tient compte que des préceptes théoriques de la morale juive ; impossible d'enquêter sur les mœurs.

Il serait injurieux, et pour les israélites et pour les chrétiens, d'agiter à nouveau « la stupide accusation du meurtre rituel » (mot de Duchesne), si souvent reprise depuis le XIII^e siècle : plusieurs bulles de souverains pontifes ont fait justice de cette diabolique calomnie, comme disent les auteurs juifs, et défendu « d'imputer à ces derniers l'usage du sang humain dans leurs rites [1] ». Il est d'ailleurs significatif qu'un acharné dénigreur du Judaïsme, comme Wagenseil, ait combattu cette horrible imputation, et qu'un autre adversaire, Eisengmenger n'ose pas la prendre à son compte, bien qu'il cite, sans critique, plusieurs racontars dans ce sens et qu'il avance par ailleurs : « On voit clairement que les juifs n'ont aucun scrupule à égorger les chrétiens et que cela doit leur être permis, quand ils le peuvent commodément et sans dangers [2]. »

Nous ne nous arrêterons pas davantage sur l'autre crime, dont on les charge, à savoir de profaner, pour des fins similaires, des hosties consacrées.

Franchise, honnêteté, usure.

Par contre il s'impose d'étudier pourquoi on reproche si souvent aux juifs de manquer de

1. Innocent IV, 25 septembre 1253 : VACANDARD, la question du meurtre rituel chez les Juifs, *Etudes de critique et d'histoire*, troisième série, Paris, 1912, p. 377.

2. *Entdecktes Judenthum*, II, p. 225. 227.

franchise et d'honnêté, en particulier dans les affaires commerciales et financières : c'est, dit-on souvent, sur une habile et systématique improbité ainsi que sur une longue et scandaleuse usure que s'est édifiée l'énorme et inquiétante puissance financière du Judaïsme international. Et l'on se prévaut de l'hostilité de tant de générations juives à l'égard des étrangers : comment se croire tenu à la justice envers des hommes, qu'on met au rang des animaux ?

Reprenons un à un les chefs d'accusation.

« Chacun sait, écrit Eisenmenger (II, p. 574), quel peuple trompeur sont les Juifs ». Comment le prouve-t-il ? On ne peut pas leur faire confiance, assure-t-il, parce qu'ils ne tiennent pas leurs serments, en particulier à l'égard des chrétiens ; à preuve la fameuse formule *Kol Nidre* (v. p. 238), où il voit une annulation de tous les serments déjà faits ; à preuve la possibilité de se faire dispenser des vœux et promesses ; d'ailleurs les juifs ne croient-ils pas qu'ils peuvent obtenir le pardon de toutes leurs fautes, donc aussi des faux-serments ? Inutile de souligner la faiblesse lamentable de la dernière raison ; on sait aussi que les dispenses, qui leur sont accordées, de leurs vœux ne doivent jamais léser les droits d'autrui : principe aussi souvent répété que la condamnation de ce crime impardonnable qu'est tout parjure. Eisenmenger produit encore des textes, qui permettent de tromper, à l'aide de restrictions mentales, sauf lorsque le soupçon de parjure entraînerait une violation du nom (*Yore dea*, 232, § 14) ; il y joint deux historiettes talmudiques sur deux rabbins célèbres, Aqiba et

Johanan, qui démentaient en leur cœur les serments qu'ils proféraient de bouche (*Kalla, Aboda zara*, 28a). Tout cela suffit-il à contrebalancer les défenses, déjà citées, de tromper même les gentils ? Et doit-on ne tenir aucun compte des nombreux textes recommandant la sincérité, le respect pour la vérité, qui est « le sceau de Dieu » (*Sabbat*, 55a) ? « Que ton oui soit suivant la justice, dit un docteur, et ton non suivant la justice, et que ta bouche ne dise pas autre chose que ton cœur » (*Baba meçia*, 49a) ; on doit se garder de toute flatterie, hypocrisie et supercherie, démentir les malentendus, même favorables : ainsi Rab Safra, se promenant aux environs de la ville, rencontre Mar Sutra, qui s'y rendait, et comme celui-ci croyait qu'il était venu à sa rencontre, il estima nécessaire de le détromper (*Hullin*, 94b).

Aussi abondantes sont les prescriptions sur la probité commerciale, l'exactitude dans les calculs, les mesures et les poids, — « Dieu a tout créé sauf les faux poids et les fausses mesures » (*Pesiqta Rab.*, 125b) —, la compensation de toute injustice et même le juste prix : ainsi Rab Safra avait un objet à vendre ; or, voici que, pendant qu'il disait le Chema, vint un acheteur, qui lui proposa un prix. Mais comme Safra, pour ne pas interrompre sa prière, ne répondait rien, l'homme crut que son offre était insuffisante et il proposa un prix plus élevé ; quand Safra eut fini son Chema, il dit à l'autre : prends l'objet pour le prix que tu as d'abord proposé : car c'est à ce prix que j'avais l'intention de te le donner (raconté par Rachi, dans son commentaire sur *Makkot*, 24a).

Jusqu'à la concurrence excessive interdite par

certains : ainsi R. Juda défend aux petits débitants d'attirer les enfants en leur donnant des grains grillés ou des noix (*Baba meçia*, IV, 12). Nous savons aussi combien on juge plus grave de frauder un gentil que de frauder un israélite ; en règle générale on conseille de rapporter aux étrangers les objets trouvés, qui leur appartiennent (*Hochen hammichpat*, 266). Il semble donc superflu de repousser les déductions qu'on peut tirer de boutades comme celles-ci : Dieu a donné à Israël tout pouvoir sur les biens de cette terre et il lui a livré les richesses des nations ; la loi interdit de frauder son frère, elle le permet donc à l'égard de l'étranger.

Mais voici maintenant que ce n'est plus sur des textes, toujours malléables et prêts à déposer dans les sens les plus opposés, mais sur des articulations concrètes, que se fondaient les marchands et corporations du Moyen Age, incriminant les juifs de les dépouiller et de gâter les affaires, et, pour cette raison, excitant les foules à les piller et sollicitant les princes de les chasser ou d'annuler leurs créances ; pareilles doléances chez les commerçants d'aujourd'hui, mais moins âpres et plus découragées. A bien examiner ces plaintes, on découvre qu'elles vont moins à reprocher aux juifs des injustices caractérisées que des procédés commerciaux inédits, révolutionnaires et propres partant à ruiner les concurrents attardés.

On les accuse souvent de se cantonner exclusivement en quelques professions, spécialement lucratives, ainsi celles de courtiers et surtout de courtiers financiers, banquiers ou usuriers.

Est-il juste de leur faire un grief d'une spécialisation, à laquelle ils furent contraints par les lois chrétiennes ? A l'origine, quand ils vivaient en Palestine, la plupart des israélites se livraient à l'agriculture, et ils y reviennent volontiers dans leurs centres de colonisation et d'émigration, Russie soviétique, Etats Unis, Palestine... On sait aussi que beaucoup de rabbins pratiquaient un métier manuel, parfois peu relevé, comme celui de corroyeur ou de petit forgeron, sans encourir de ce chef la déconsidération de leurs confrères ou de leurs disciples : c'est que les docteurs recommandaient de joindre à l'étude de la Torah une profession commune (*Abot*, II, 2), et ils ne se lassaient pas de louer le travail, en particulier le travail manuel, et de rappeler cette loi salutaire, qui pèse sur tous les hommes, même sur Adam au paradis :

Celui qui vit du travail de ses mains est meilleur et plus assuré des bénédictions célestes que celui qui se contente de craindre le ciel (*Berakot*, 8a).

Mais au Moyen Age, en divers pays chrétiens, les lois ecclésiastiques et civiles interdirent aux juifs la propriété foncière, et donc aussi l'agriculture, puis successivement nombre de métiers et de négoces : il ne leur restait plus qu'à se confiner en une officine de physicien, un bureau de changeur ou une échoppe de fripier-brocanteur. Et souvent ils se trouvaient par là rendre service aux populations : en certaines contrées, privées d'une classe moyenne, ils venaient tenir un rôle indispensable.

Mais voici leurs financiers accusés de sucer par l'usure tout l'argent des nations qui les accueillent. L'usure : on sait quel rigoureux devoir la Torah et les prédications des prophètes font à tout israélite de prêter, sans exiger aucun intérêt, tant au compatriote qu'à l'étranger établi dans ses portes, devoir plus grave que l'aumône (*Hochen hammichpat*, 96, § 1) : obligation de solidarité charitable envers un frère dans le besoin. La législation rabbinique a encore renforcé cette obligation, en interdisant tout accroissement déguisé du capital prêté, toute exploitation du travail d'autrui (*Yore dea*, 160-177) ; elle défend, non seulement de réclamer durement ses créances, mais toute démarche qui pourrait humilier un débiteur, comme de le saluer le premier (*Baba meçia*, 75b).

Et la même Torah continue : « De ton frère tu ne tireras pas intérêt, mais de l'étranger tu tireras intérêt » (*Deutéronome*, XXII, 20, 21). Que signifie cette seconde phrase ? Est-ce une permission, est-ce un ordre ? Les deux opinions sont également soutenues ; la tradition, selon Maïmonide (*Prêts*, V, 1, 7), y verrait un commandement positif. En fait juristes et moralistes permettent de consentir aux étrangers des prêts lucratifs, mais à condition de n'exiger qu'un intérêt modéré (*Yore dea*, 159, § 1) : on donne comme raison de cette exception que l'étranger, lui, ne prête pas gratuitement et qu'on a moins de recours contre lui.

Profitant de ces doctrines, les juifs se font, dès le Moyen Age, les grands banquiers des nations européennes : car la législation chrétienne défendait encore le prêt à intérêt, —

défense maintenue théoriquement jusqu'au début du XIXe siècle, — et le monde ne pouvant pas se passer de capitaux, et donc de prêteurs intéressés, on fut heureux de pouvoir recourir aux juifs, pour leur emprunter, ou même leur confier, afin de les faire valoir, ses fonds personnels. Ainsi les juifs devinrent-ils les banquiers du monde chrétien : situation que favorisait leur dispersion et dissémination internationale, avantageuse pour le transport des créances. Au reste ils n'étaient pas les seuls à trafiquer de l'argent : on sait la signification générique, qu'ont prise les noms de Lombards, Cahourciens.

Très tôt on se plaignit que les juifs imposaient à leurs débiteurs des conditions spoliatrices : l'Eglise ou les princes en profitèrent pour ordonner assez souvent l'annulation des créances juives ou leur confiscation : mesures qui ne pouvaient manquer de stimuler et développer les appétits et pratiques usuraires. En effet le malheureux israélite, toujours menacé d'extorsion, soumis à de lourdes redevances et fréquemment contraint, pour échapper aux expulsions ou évictions, à verser en toutes mains d'énormes dons gratuits, ne pouvait vivre qu'en multipliant sans mesure l'or libérateur : si tous les prêteurs juifs ne furent pas des Shylock, rares ceux qui ne pressurèrent pas leurs clients !

Remarquons d'autre part que par son commerce financier le juif préparait l'avènement de l'économie moderne : le premier, il avait compris que négociant et industriel ne peuvent pas se passer de l'appoint pécuniaire d'autrui et que, par conséquent, l'argent n'est pas un métal

improductif, mais un fonds qu'on fait fructifier dans les mains du travailleur. Ils furent ainsi conduits à percevoir, même de leurs frères, un revenu des sommes prêtées, non comme un intérêt, mais à titre de participation aux bénéfices ; toutefois il demeure toujours interdit d'exiger quoi que ce soit d'un coreligionnaire dans le besoin : lui prêter gratuitement est une obligation de charité. Au demeurant, le devoir charitable a succombé sous la dure loi économique du capitalisme moderne.

Même adaptation également et même anticipation dans le domaine de l'économie commerciale. On a souvent avancé que la prompte et blessante réussite des négociants israélites était due à des procédés incorrects, sinon malhonnêtes : faux poids, marchandises frelatées ou de mauvais aloi, recel ou liquidation d'objets volés ou de butin de guerre ; concurrence déloyale, vente à perte, racolage des clients par une réclame impudente, — arrache-bras. Il serait téméraire de soutenir que toutes ces imputations sont sans fondement [1]. Mais on

1. GRAETZ, *Histoire des Juifs* (Trad. française), V. p. 154 : «... Les défauts de la méthode d'enseignement talmudique, la subtilité, l'habitude d'ergoter, la finasserie, pénétrèrent dans la vie pratique et dégénérèrent en duplicité, en esprit retors, en déloyauté. Il était difficile aux Juifs de se tromper entre eux, parce qu'ils avaient reçu tous une éducation à peu près identique et que, par conséquent, ils pouvaient se servir des mêmes armes. Mais ils usaient souvent de ruse et de moyens déloyaux à l'égard des non juifs, oubliant que le Talmud et les plus illustres docteurs du judaïsme flétrissent le tort fait aux adeptes d'autres croyances au moins aussi énergiquement que celui dont on se rend coupable envers des coreligionnaires. »

observe généralement que le succès du juif, marchand ou ouvrier, tient en partie à son acharnement au labeur, à son endurance, sa sobriété et son économie ; il est dû grandement aussi aux aptitudes commerciales supérieures de l'israélite et à son entente des conditions économiques modernes, qui sont au reste pour une bonne part sa création.

Les israélites ont, en effet, organisé leurs négoces, de manière à en tirer les plus rapides et les plus gros bénéfices : réunion dans le même magasin des marchandises les plus diverses, écoulement rapide des stocks, — ce qui permet des prix inférieurs et le renouvellement plus fréquent du capital, — vente au rabais de certains articles, introduction du succédané et de tous les similis, réclames intensives et autres artifices pour attirer les clients, sociétés anonymes pour l'exploitation... bref, tous les procédés du mercantilisme moderne.

Peut-on les taxer d'injustice ou d'immoralité ? Il ne semble pas. Néanmoins, si les juifs furent accusés de déloyauté commerciale, ce n'était pas entièrement sans fondement : on se rendait compte qu'ils allaient contre la conception économique reçue et voulaient lui substituer une autre mentalité diamétralement opposée. En effet, avant la période capitalistique, la conduite des affaires est dominée par le principe féodal-corporatif, qui avait trouvé son expression extérieure dans la division de la société en classes et se traduisait dans le commerce et l'industrie par des maximes correspondantes : chercher seulement sa subsistance, non des profits illimités ; se limiter à un seul métier,

respecter la spécialité et la clientèle des confrères (régime des corporations) ; empêcher toute camelote et toute malfaçon ; se tenir au juste prix, sans l'augmenter ni l'avilir. Tout cela permettait une vie calme, sans imprévu et ordinairement assurée. Or, c'est à ce monde tranquille et facile que les juifs sont venus donner l'assaut par leurs méthodes ; ils en ont triomphé et se sont fait une place de premier rang dans l'ordre nouveau dont ils étaient les principaux initiateurs. N'est-ce pas là leur véritable crime ? Avoir renversé cette fraternité chrétienne que constituait la gent des commerces et métiers, société d'entr'aide et de respect mutuel, royaume de charitable et universelle solidarité, existence calme et pacifique, pour instaurer à la place le règne tout individualiste de la concurrence effrénée, de la lutte à outrance et sans merci ? Cette vie du passé apparaît pleine de charme : était-elle durable et compatible avec la recherche d'un indéfini développement économique ? Alors que la chrétienté politique était condamnée à disparaître, peut-on croire que cette sorte de chrétienté économique aurait pu se perpétuer ? D'ailleurs les israélites n'ont pas été les seuls à saper et détruire la vieille cité paisible, pas plus qu'ils n'ont été les seuls à construire de grandes fortunes sur ses ruines [1].

1. Considérations inspirées de : SOMBART, *Les Juifs et la vie économique.*

Hégémonie internationale et antinationale du Judaïsme ?

Voilà bien la grande doléance, plutôt la terreur constante et inavouée ! Israël, jadis assez astucieux pour emporter les richesses de l'Egypte, est en train de s'assurer l'hégémonie mondiale financière et, par suite, l'hégémonie politique. Il est certain que le juif est puissamment armé pour la conquête économique : plus que tout autre il est avide de fortune, âpre au gain, et il peut justifier cet appétit foncier par sa conception religieuse, — il réclame les biens terrestres comme la juste récompense de ses vertus ; ses qualités de race, que des siècles de persécution n'ont cessé de forger et affiner, son intellectualité aiguë, son réalisme, sa mobilité et facilité d'adaptation, son cosmopolitisme en font un rival redoutable. Est-ce à dire qu'il soit le maître de tout l'or de la planète et donc d'une irrésistible puissance ?

N'oublions pas d'abord que, sur près de seize millions d'israélites, deux millions seulement appartiennent à la classe bourgeoise, tout le reste constituant une plèbe assez misérable ; il n'en reste pas moins que chez eux les classes moyennes, les classes ascensionnelles et influentes, atteignent une proportion beaucoup plus élevée que partout ailleurs. Par leur intelligence plus aiguisée, qui vaut à leurs enfants les premiers prix dans nos lycées, ces bourgeois ont envahi les professions libérales, y primant souvent leurs compatriotes, moins travailleurs et persévérants, et surtout ils se sont ouverts

une très large place dans les branches magistrales de l'industrie et du commerce. Il faut donc reconnaître

que si ces deux millions de Juifs n'étaient rien il y a cent ans, ils sont beaucoup aujourd'hui par leur savoir et par leurs richesses, ils occupent une place, qui paraît peu proportionnée à leur importance numérique [1].

En particulier au point de vue de la fortune, on peut soutenir « que les juifs, qui ont pris une part active à l'évolution de la vie économique, étaient en possession (et le sont encore) de grandes richesses... Qu'il y a eu toujours parmi eux des gens très riches et qu'ils ont été partout plus riches que les chrétiens, au milieu desquels ils vivaient... qu'ils ont été toujours les gens les plus riches, et que cela reste encore vrai aujourd'hui [2]. »

Il est donc incontestable que par ce levier de l'or, dont ils détiennent une partie considérable, bien qu'ils n'aient plus le monopole de la banque internationale, ils peuvent exercer dans le monde une action profonde, parfois prépondérante, en raison de leur activité et de leur étroite cohésion.

Faut-il redouter cette influence ? L'antisémitisme ne cesse de le répéter et de jeter le cri d'alarme. Il accuse Israël de vouloir nous dénationaliser, de vouloir dissoudre peu à peu, au contact de son cosmopolitisme, notre patriotisme fermé, de tendre à supprimer nos nationalismes étroits au profit d'un internationalisme

1. Eberlin, *Les Juifs d'aujourd'hui*, Paris, 1927, p. 31, sq.
2. Sombart, *loc. cit.* p. 238, 242.

indéfini et de nous infecter lentement, mais sûrement, du virus révolutionnaire, qui lui est congénital.

Pour ce qui regarde le point de vue national, il est certain qu'Israël a toujours cherché à se faire octroyer, dans les pays qui l'hébergent, un statut particulier, le rendant presque autonome ; mais en ces temps il se mêlait fort peu à la vie des nations et ne pouvait guère les pénétrer de son influence ; et même alors il proclamait le principe, qu'il faut accepter les lois de l'état et prier pour sa prospérité (*Baba qamma*, 113b ; *Abot*, III, 2) : principes dont il n'hésite jamais à renouveler l'expression : ainsi le Grand Sanhédrin, réuni par Napoléon Ier, déclarait :

Les ordonnances (qu'ils vont rendre) apprendront aux nations que nos dogmes se concilient avec les lois civiles sous lesquelles nous vivons, et ne nous séparent point de la société des hommes... Les dispositions politiques de la loi ne sauraient être applicables depuis qu'Israël ne forme plus un corps de nation... Il est de devoir religieux pour tout israélite né et élevé dans un État, ou qui en devient citoyen, de regarder le dit État comme sa patrie... il est obligé religieusement de le servir, de le défendre et d'obéir aux lois et de se conformer, dans toutes ses transactions, aux dispositions du Code civil ; déclare en outre le Grand Sanhédrin, que tout israélite appelé au service militaire est dispensé par la loi, pendant la durée de ce service, de toutes les observances religieuses, qui ne peuvent se concilier avec lui[1].

1. On trouvera une partie de ces déclarations dans : Fleg, *Anthologie juive*, II, p. 165, sqq. ; voir là aussi p. 140, sqq., dans le même sens, un extrait des Statuts de la Communauté juive d'Avignon, de 1538.

Et si l'on a pu reprocher aux juifs de changer facilement de patrie, ou de conspirer, comme en Espagne, contre leurs persécuteurs, on doit confesser également qu'ils ont ordinairement montré un entier loyalisme envers leurs pays d'adoption ; et de même qu'on les vit en Espagne combattre valeureusement, les uns contre les autres, enrôlés qu'ils étaient et sous les étendards chrétiens et sous les étendards maures, de même, dans la grande guerre, ils se sont trouvés engagés dans toutes les armées belligérantes, et cela n'a pas entamé leur courage ni leur fidélité.

On a souvent prétendu, avec Darmesteter, que le Messianisme juif devait avoir pour suite inévitable l'esprit révolutionnaire, que l'esprit de la Torah et des prophètes est socialiste ; les grands prophètes du socialisme et du collectivisme ne sont-ils pas des juifs ? Mais on a montré aussi que le Juif talmudiste est essentiellement conservateur, que la révolution n'est pas un produit juif : elle est une des dernières conséquences de la Réforme.

L'esprit révolutionnaire, assure un internationaliste juif, a résulté de la lutte pour l'existence sous toutes les latitudes. Rien d'étonnant si les Juifs, victimes de tant d'iniquités sociales et pénétrés des tendances de leurs Écritures y aient pris part avec passion ?... Pourtant, déclare ailleurs le même, il n'y a rien de juif dans le bolchévisme... et sur le point du droit de la force, le Judaïsme se trouve en opposition formelle avec le bolchévisme [1].

1. Eberlin, *loc. cit.* p. 157, 154.

Inutile d'insister plus longuement : le juif, prédisposé, par ses conceptions religieuses, ses souffrances continuelles, son inquiétude profonde et ses aspirations insatisfaites, est entré d'emblée dans tous les mouvements révolutionnaires, comme meneur ou comme profiteur ; il ne fut l'auteur ni l'inspirateur d'aucune révolution [1].

Devoirs envers soi-même.

Enfin, dernière accusation : le Juif corrompt le chrétien par sa totale impudeur et ses tendances voluptueuses. Pour un familier de la Bible et de la littérature rabbinique, pareille imputation provoque une certaine surprise : on sait toutes les rigueurs de la loi écrite et orale dans les questions matrimoniales : on doit plutôt accepter la mort que de transgresser les abondantes prescriptions sur les unions interdites (*Sanhedrin*, 74a ; Maïmonide, *fondements*, V, 2). On a fait aussi trop souvent l'éloge de la vie familiale juive, répété que les jeunes gens doivent aussitôt que possible mettre fin à leur célibat : toutes garanties de moralité.

1. Les juifs avouent la part prise par leurs compatriotes à toutes les révolutions : Eberlin, déjà cité ; B. Lazare (dont s'inspire le précédent), *Antisémitisme*, p. 347 ; E. Fleg, *Anthologie*, II, p. 184. B. Lazare reconnaît aussi que le juif est révolutionnaire d'instinct, p. 303-321. Tous nient qu'ils aient provoqué aucune révolution ; A. Leroy-Beaulieu, *Israël chez les nations*, p. 53-78, soutient cette même thèse. L'antisémitisme voit dans les juifs de perpétuels révoltés et des facteurs de révolution : G. Batault, *Le problème juif*, Paris, 1921, p. 103-152.

Faut-il rappeler les expressions sévères et méprisantes des livres sapientiaux contre toutes les formes de débauche ? les réserves, qu'on peut trouver excessives, imposées aux disciples des rabbins, dans leurs rapports avec les femmes (*Berakot*, 43b ; Maïmonide, *deot*, V, 6) ? Certainement le peuple juif fut le plus modeste de l'antiquité : c'est en grande partie pour des raisons de pudeur qu'ils se montrèrent si farouchement opposés aux exercices du gymnase et à toute la civilisation grecque ; et les fervents gardent encore le même esprit : il n'est que de voir les règles à observer dans sa chambre et à la « maison de la chaise », pour ne pas offenser Dieu qui voit tout et partout (*Orah haim*, 2, 3). Il est difficile de pousser les préoccupations de pureté plus loin que Maïmonide, qui s'inspire ici moins de la philosophie grecque que des traditions juives :

> La loi nous interdit de regarder une femme dans un but de plaisir... d'occuper notre pensée de l'amour physique, ni d'exciter la concupiscence d'une manière quelconque ; l'homme excité doit s'occuper d'autres pensées... La langue (hébraïque) est appelée sainte à cause de sa réserve en ces matières (*Guide*, III, 49 et 8).

Ces derniers mots répondent indirectement au reproche, souvent adressé aux juristes israélites, de traiter des questions sexuelles avec un trop libre réalisme. En ces questions délicates force est de s'en tenir aux principes théoriques, proposés par les théologiens et les moralistes : impossible de vérifier dans les faits si ces principes sont suivis.

Avant de laisser ce chapitre, n'oublions pas de rappeler le côté, déjà signalé, par où la morale juive s'oppose aux conceptions chrétiennes : à savoir son optimisme inconfusible, son aversion pour tout ascétisme : trait distinctif et en même temps fort caractéristique. Le monde est bon, pense le Judaïsme, la chair n'est pas souillée par un péché originel : il est donc juste de jouir des biens matériels : ils constituent une part importante de la récompense, promise par Dieu. Et il ne s'impose aucunement de tourmenter son corps et de combattre par la mortification, comme si elles étaient dépravées, ses passions naturelles. La seule règle à tenir est celle de la tempérance, la vertu consiste en un juste milieu : voilà une doctrine grecque, que les docteurs juifs ont comprise d'emblée et universellement embrassée. Ces principes vont inspirer une morale toute rationnelle, qui n'est pas sans beauté, mais qui ne dépasse pas nos horizons terrestres.

Elle condamne tout renoncement aux plaisirs, même en vue de s'entraîner à la vertu :

Si des gens, imitant certaines sectes, prétendent qu'en macérant leur corps et en s'interdisant toute jouissance, ils ne font tout cela que pour maîtriser leurs forces corporelles et pour incliner un peu vers l'un des extrêmes, c'est là une erreur de leur part... Dieu a édicté dans la loi bien des préceptes et des défenses uniquement pour que nous nous tenions très éloignés de l'extrême de la volupté et que nous abandonnions le juste milieu pour nous porter dans le sens de l'insensibilité, jusqu'à ce que la tendance à la continence se soit fortifiée en nos âmes... Et si quelqu'un, par sottise à coup sûr, vient à renchérir

sur ces prohibitions... cet homme imite à son insu la conduite des méchants, se porte à l'un des deux extrêmes et sort tout à fait du juste milieu [1]...

Donc pas de macérations : au contraire c'est une bonne œuvre de soigner son corps :

Comme un jour Hillel prenait congé de ses élèves, ils lui demandèrent : Rabbi, où vas-tu ? — Il leur répondit : accomplir une *miçwah* (bonne action). — Quelle bonne action, dirent-ils ? — Je vais aux thermes prendre un bain. Et comme ils s'étonnaient, il leur expliqua qu'il est louable de prendre soin de l'homme, image de Dieu. *(Lévitique,* R, XXV, 39).

Les sages, comme Maïmonide, dont l'esprit est orienté vers Dieu, sauront néanmoins donner à leur morale une réelle élévation :

L'homme doit employer toutes les facultés de son âme en conformité de la raison, et se proposer un but unique : approcher de Dieu (qu'il soit exalté et glorifié !) dans la mesure où cela est possible à l'homme ; je veux dire parvenir à la connaissance de

1. Maimonide, Commentaire de la Michna, introduction au traité Abot, IV : J. Wolff, *Les huit chapitres de Maïmonide*, traduit de l'arabe, Paris, 1927, p. 39 sqq. Voir aussi de Maïmonide, *Deot*, III, 2. Cette opposition à tout ascétisme, en particulier à l'ascétisme chrétien, est un lieu commun de la littérature juive, même contemporaine : Benamozegh, *Morale juive et Morale chrétienne*, p. 36 : « On peut avancer sans crainte que du mépris du corps et de la chair tel qu'il a été compris, tel qu'il a été pratiqué dans le christianisme, devait nécessairement sortir un peu plus tôt, un peu plus tard, le plus vil matérialisme, la licence la plus effrénée, l'immoralité la plus monstrueuse... »

Dieu. Il doit orienter tous ses actes, son activité, son repos et toutes ses paroles vers ce but... accomplir ses fonctions corporelles pour tendre à la santé du corps ; mais le but de la santé du corps, c'est que l'âme ait à sa disposition des organes sains et en parfait état, pour qu'elle puisse s'adonner aux sciences et acquérir les qualités morales et intellectuelles, et qu'elle parvienne ainsi à cette fin (la connaissance de Dieu). Selon cette règle, il y a défaut à chercher un plaisir uniquement en vue de jouir ou seulement pour une raison de santé... Sache bien que ce degré est très élevé, difficilement accessible et que peu d'hommes l'atteignent et seulement à la suite d'un très grand effort : et lorsqu'il se rencontre un homme en cet état, je ne le dis pas inférieur aux prophètes... il ne fera aucune action qui ne conduise à ce but [1].

Ainsi toutes les activités de cet homme honoreront le Dieu béni ! C'est cette manière que prescrivirent les sages, en disant : Que toutes les actions soient au nom du ciel [2].

Enfin il résume tout cet enseignement de façon concrète : « Un disciple de sage ne peut habiter que dans une ville, où se trouvent ces dix choses : un médecin, un ouvrier, des thermes, des latrines, des eaux abondantes de rivière ou de source, une synagogue, un instituteur pour les enfants, un écrivain, un tribunal criminel, avec une prison. » (*Deot*, IV, 23).

Voilà une morale qui fait joyeusement confiance à la nature et repousse toute contrainte et toute tristesse. Et c'est encore là un des traits de la morale juive que ses théoriciens se plaisent à exalter. Le fonds de la mentalité

1. Introduction à la Michna d'Abot, v. WOLFF, p. 44-50.
2. *Deot*, III, 2, 3,4 et IV. *Orah haim*, 231.

morale et religieuse juive, est fait de joie : qu'on note toutes les invitations à se réjouir, que contiennent les livres de l'Ancien Testament, les nombreuses expressions dont se sert la langue hébraïque pour désigner ce sentiment ; qu'on remarque le rôle joué par le vin dans la liturgie publique et domestique. On présente également le sabbat, comme le symbole adéquat de tout l'esprit et de toute la dévotion israélites : joie fondée sur la foi en Dieu et sur l'espérance du final triomphe de la justice, joie qui s'exprime en très grande partie par des réjouissances matérielles : religion, qui n'oublie pas de regarder vers le ciel, mais qui prend garde de ne jamais quitter l'assise ferme et rassurante du sol familier.

Voilà bien la morale juive ! Elle est une très haute et très pure expression de la loi naturelle, qu'elle manifeste sans lacunes ni défaillances, comme il convient à une morale fondée en première ligne sur la révélation ; mais elle s'interdit tout élan vers un idéal de purification totale et de détachement du créé, ordonnés à la pénétration du mystère : elle a peur qu'il ne lui pousse des ailes. Elle s'est éloignée des écoles et des exemples des prophètes pour se rapprocher des portiques des philosophes. Cependant l'homme, qui a pris le goût et le sens de la vie intérieure, ne peut plus se contenter des directions trop humaines des philosophes ; il cherche qui l'introduira au sanctuaire secret, où se découvre le Seigneur des esprits.

CHAPITRE XII

LA CABBALE.

Un observateur systématique et superficiel du Judaïsme pourrait le définir un moralisme élevé, mais tout naturel, un formalisme rigide et accablant, un littéralisme tout rationnel ; en un mot une religion, foncièrement dépourvue et incapable de ce que bien des modernes appellent le mysticisme : mysticisme, entendu en un sens très vague, c'est-à-dire l'ordre du sentiment et de l'intuition, fuyant l'empire de la raison pure ; le désir et la conscience, vraie ou illusoire, d'entretenir avec Dieu des rapports directs, d'être initié par lui au mystère de son être et de son activité, de recevoir ses communications et d'agir, par sa faveur, sur la Toute-Puissance et le monde créé. Un examen plus attentif révèle que diverses tendances mystiques se sont toujours manifestées en Israël, bien que celui-ci, dans son ensemble, reste toujours antimystique ; ces tendances ont fini par prendre corps et trouver leur expression la plus complète dans la Cabbale.

Ce mot, qui signifie étymologiquement tradition, désigna d'abord toute révélation divine, transmise aux hommes par un autre véhicule

que la Torah, et donc essentiellement la loi orale, codifiée plus tard dans les Talmuds. Enfin, suivant la valeur qu'il prit au Moyen Age, le terme représenta exclusivement la tradition ésotérique, communiquée et intelligible aux seuls initiés (*Iqqarim*, II, 28), du mysticisme juif le plus répandu.

On pourrait croire qu'il importe assez peu à la connaissance du Judaïsme d'être informé d'un mouvement, qui ne put jamais intéresser que quelques rares initiés, et qui donc a dû rester excentrique. Nous verrons qu'il a fini par s'étendre considérablement, s'emparant de masses compactes et pénétrant dans les conceptions et la prière officielles. Néanmoins, il ne peut être question de faire une exposition complète de la Cabbale, il suffira d'indiquer les points les plus caractéristiques, les doctrines et les pratiques le plus généralement admises.

Quelques données historiques.

Quoi qu'on prétende, il est incontestable que l'inquiétude et les tendances mystiques ont toujours existé en Israël. A nous en tenir à la période postbiblique, nous entendons la Michna dire le danger de certaines spéculations, qu'on ne doit permettre qu'à des esprits mûrs et dans des conditions particulières : ce sont « l'œuvre de la création », — les mystères du monde naturel, et « l'œuvre du char divin », — les mystères du monde surnaturel. Cette sorte de gnose judaïque est appelée le *Paradis*, paradis où très peu sont introduits, et non sans péril :

Ben Azzai y laissa la vie, Ben Zoma, la raison, et Elicha ben Abuya son orthodoxie et sa foi (*Hagiga*, II, 1, 14b) ; et nous trouvons çà et là quelques bribes de ces spéculations théosophiques. Abondent aussi les exemples de mystique, ou plus exactement, de symbolique alphabétique et numérique, dont il sera parlé tout à l'heure. On rapporte également des traits de la puissance théurgique ou magique de certains rabbins :

R. Hanina et R. Ochaia (fin du IIe s.) étudiaient à chaque veille de sabbat le livre de la création et ils créaient un veau gras, aussi gros qu'un veau de trois ans et ils le mangeaient. Une autre fois Rabba créa ainsi un homme (*Sanhedrin*, 65b).

On raconte bien des merveilles obtenues en proférant le nom divin ineffable, on transmet bien des formules de charmes magiques ou de défenses contre les sorts. Remarquons au passage que ce courant mystique n'est pas arrêté ni combattu par le juridisme rabbinique, pas plus que la rigide *Halaka* n'entrave la luxuriante fantaisie de l'aventureuse *Haggada*.

Après la clôture des Talmuds, alors que les docteurs fixaient la législation en des codes arides, où les sentences haggadiques ne viennent plus égayer l'austérité des prescriptions juridiques, les pensées mystiques vont se déverser dans les pages si mêlées des commentaires bibliques et elles donnent naissance à un nouveau genre littéraire, uniquement consacré à exposer les mystères de la création, de la vie divine, du ciel, des anges et des démons, avec les divers moyens de conjurer les puissances surnatu-

relles : à citer, dans cette efflorescence originale et indépendante de la gnose juive, les *Pirque R. Eliezer* et le fameux *Sepher Yeçira* (livre de la création), qui reprennent, tous deux, l'histoire des origines, mais le second d'un point de vue plus métaphysique et déjà cabbaliste ; le *Livre de l'ange Raziel*, tout rempli de sortilèges et de conjurations magiques.

En même temps que la science, la mystique juive se transplante d'Orient en Occident, y atteignant au Moyen Age son plein développement. Elle est intensément cultivée par des docteurs, de plus en plus nombreux, en trois centres principaux, Rhénanie, Provence et Espagne. Elle se présente comme une réaction de la piété contre les excès du légalisme talmudique, et, bientôt, comme une protestation de la foi contre l'invasion du rationalisme aristotélicien, en particulier au cours des controverses soulevées autour de Maïmonide, heure décisive pour le triomphe de la Cabbale, qui oppose sa métaphysique, soi-disant révélée, à la métaphysique naturelle des philosophes. En cette période d'effervescence, les divers côtés de la Cabbale se développent simultanément dans les différentes écoles, les unes donnant davantage à la spéculation, les autres se livrant plus ardemment à l'ascèse et à la prière, les autres faisant surtout confiance à l'exégèse symbolique.

Toutes ces tendances convergent et fusionnent dans le *Livre du Zohar*, ou Livre de la Splendeur, qui apparaît vers la fin du XIII^e^ siècle. Cet ouvrage, qu'on peut définir : « la somme des doctrines et fables cabbalistiques telles qu'elles apparaissent dans la pensée juive du

Moyen Age [1] », se présente comme un commentaire assez lâche du Pentateuque, complété par diverses annexes (la petite et la grande assemblée, le livre du secret, etc.) ; il est écrit en araméen et se donne pour l'œuvre de Simon ben Yohai et de ses disciples (IIe s.). Beaucoup de critiques l'attribuent purement et simplement à son éditeur, Moïse de Léon, d'Avila (1250-1305), qui, pour accréditer ses élucubrations, les aurait mises sous le nom du célèbre docteur tannaïte. Il ne semble pourtant pas que cette vaste compilation soit l'œuvre d'un seul homme : on y retrouverait donc, assemblées bout à bout, des compositions plus anciennes, le produit d'une longue tradition. Le Zohar ne rencontra que peu de sceptiques ou d'adversaires, il ne tarda pas à se répandre et à devenir le bréviaire des cabbalistes, qui le vénèrent presque à l'égal de la Torah et le mettent parfois au-dessus du Talmud, — le Saint Zohar ; on l'étudie et le commente ; il fait sentir son influence jusque dans les recueils juridiques de Caro et d'Isserles.

La diffusion de la Cabbale et du Zohar fut singulièrement intensifiée par les persécutions, supportées par les juifs au XVe s., et leur expulsion de la péninsule ibérique ; comment ne pas recourir en ces catastrophes à l'inviolable consolation de la mystique ? Ainsi le mouvement cabbaliste gagne presque toutes les communautés, nonobstant les critiques de tardifs opposants, tel Léon de Modène (1571-1648) ; il gagne

1. E. Fleg, *Le Livre du Zohar* (extraits), Paris, 1925, p. 8.

principalement l'Orient : et à Safed, en Haute-Galilée, on cultive à la fois le juridisme le plus traditionnel, — le Chulkan aruk en sort —, et la mystique la plus ardente. Le prestige de la Cabbale éblouit même des savants chrétiens, qui se font initier à cette science qu'ils croient révélée, pensant y trouver des arguments en faveur de leur foi : tels Pic de la Mirandole (1463-1494) et à son exemple quelques lettrés italiens ; tels aussi Reuchlin, le grand humaniste (1455-1522) et autres rêveurs de théosophie.

Dans le monde juif, les adeptes et commentateurs du Zohar se divisent en diverses écoles : Moïse Cordovero (1522-1570), dans son *Jardin de Grenades*, développe méthodiquement le côté spéculatif, édifiant ainsi une haute métaphysique. Il fut moins suivi qu'Isaac Luria (1534-1572), de l'école de Safed, dont l'enseignement se répandit grâce aux travaux de son disciple Haim Vital (1543-1620) ; sa doctrine contient moins de spéculations que de directions pratiques : œuvres de pénitence, méditations, prières et exercices destinés à concentrer la pensée, à augmenter la puissance de l'âme et à la jeter dans l'extase. Cette cabbale lurianiste gagna rapidement, et elle compte encore, de nombreux adeptes dans toutes les juiveries un peu fermées, principalement en Orient, en Italie et en Pologne ; là elle prit un accroissement énorme dans la secte, toujours florissante, des Hassidim. Cette secte a pour fondateur Baal Chem Tob (1700-1760), qui, en opposition au Talmudisme excessif de ces contrées, propagea une piété bruyante et aux apparences extatiques : les disciples lui vinrent par milliers.

Ils sont encore des centaines de mille, se distinguant par leur ferveur mystique, leur crédulité superstitieuse, leur vénération pour leur chef, le *Çaddiq* (juste), qu'ils croient doué de pouvoirs miraculeux. Tous ces cabbalistes de Pologne et d'Italie fondent pareillement leurs croyances et leurs dévotions sur les instructions d'*Ari* (lion) ou *Ri* (R. Isaac), le saint.

LA CABBALE SPÉCULATIVE : THÉOSOPHIE.

L'autorité universelle et prépondérante du Zohar nous permet de le prendre comme l'expression authentique de la Cabbale : essayons de la dégager des pages touffues de l'énorme, et si souvent informe, monument [1]. Entreprise arduel Peut-on traduire en concepts distincts les paraboles et métaphores de ces écrivains orientaux, qui ne s'embarrassaient pas de notre logique rectiligne ? N'est-ce pas les trahir que de leur

1. On se tiendra ordinairement à la traduction française de Jean de Pauly : SEPHER HA-ZOHAR (Le livre de la Splendeur), traduit pour la première fois... par Jean de Pauly... publié par E. LAFUMA-GIRAUD, 6 volumes, Paris, 1906-1911. Le Zohar ne se prêtant pas à une traduction littérale, en raison de certains raccourcis de style, que les initiés seuls peuvent pénétrer, la version de Pauly est très souvent une paraphrase et un commencement de commentaire ; en dépit des vives critiques de M. Vulliaud, cette traduction paraît fidèle, malgré ses nécessaires additions et approximations : on peut encore lui faire confiance.

prêter des idées claires ? Comment aussi réduire à l'unité les traditions divergentes que juxtapose l'immense compilation ?

Il semble, toutefois, qu'on puisse distinguer dans la Cabbale trois séries de composantes : d'abord quelques idées métaphysiques assez simples, fort apparentées aux doctrines néoplatoniciennes, (en viendraient-elles ?) ; ensuite les images et affabulations, infiniment variées, qui enveloppent et expriment ces données philosophiques, en des formes assez diverses, — d'où nécessité d'abstraire et de réduire ; enfin, un indigeste amas haggadique, sentences et racontars sur tous les êtres créés et incréés, — tout autant d'éléments singuliers, qui échappent à la généralisation et défient une exposition systématique.

Nous ne donnons que les idées les plus générales, non sans nous excuser, avec un éminent historien de la philosophie :

> Au travers de cette végétation luxuriante et touffue des images, nous nous sommes efforcé de saisir et d'amener au grand jour quelques doctrines qui nous ont paru l'essence même de la philosophie kabbalistique. Si notre raison de chrétien d'Occident s'est trouvée parfois déconcertée et déçue par les mirages des traditions rabbiniques, que le lecteur nous excuse [1].

Doctrines sur Dieu et la création.

Sur Dieu, considéré en lui-même avant la création et en dehors du créé, la conception

1. P. DUHEM, *Le Système du monde*, Paris, 1917, V. p. 82.

cabbalistique vise nettement à affirmer son absolue simplicité. Dieu est l'Infini, infiniment un et infiniment simple, sans aucune forme ni détermination ; inintelligible et incompréhensible à toute intelligence humaine ou angélique, il ne possède d'attributs que dans les représentations des esprits créés. Aussi le nomme-t-on l'*En sof*, sans fin ou sans limite ; on l'appelle aussi le *Aïn*, le néant, pour indiquer qu'il passe toute détermination. Il ne laisse pas cependant d'être une personne, l'ancien des anciens ; et on trouve des descriptions de sa stature immense, — restes d'une tradition gaonique sur la « Mesure de la Taille divine ». Mais ordinairement l'accent est tout spirituel :

Avant d'avoir créé aucune forme dans ce monde, avant d'avoir produit aucune image, il était seul, sans forme, ne ressemblant à rien. Et qui pourrait le concevoir comme il était alors, avant la création puisqu'il n'avait pas de forme ? Aussi est-il défendu de le représenter par quelque image et sous quelque forme que ce soit, même par son saint nom, même par une lettre ou par un point [1].

Avant que Dieu se fût manifesté, lorsque toutes choses étaient encore cachées en lui, il était le moins connu parmi tous les inconnus. Dans cet état, il n'a pas d'autre nom que celui qui exprime l'interrogation. Il commença par former un point imperceptible : ce fut sa propre pensée ; puis il se mit à construire avec sa pensée une forme mystérieuse et sainte ; enfin, il la couvrit d'un vêtement riche et éclatant ; nous

1. Zohar, (édition de Mantoue, 1559) II, folio 42 b, traduction de A. Franck, *La Kabbale*, 3me éd. Paris, 1892, p. 128.

voulons parler de l'univers, dont le nom entre nécessairement dans le nom de Dieu [1].

Ces derniers mots nous indiquent que si Dieu est sorti de son indétermination, c'est uniquement en vue de la création ; et nous voici au grand problème, sur lequel toutes les métaphysiques péniblement s'exercent et sur lequel la Cabbale accumule spéculations et paraboles : comment passer de l'infini au fini ? Comment combler l'abîme sans introduire une modification dans l'immuable ou sans tomber dans le panthéisme ? La Cabbale pense y réussir, en imaginant toute une série d'êtres et d'actions intermédiaires, qui vont en gradation décroissante, insensiblement, de l'Etre suprême et tout spirituel aux créatures les plus infimes. C'est la théorie des *Sephirot* : doctrine capitale, qui embrasse presque toute la théosophie cabbalistique et la commande ; doctrine désespérante pour qui essaie de la saisir et de l'exposer, en raison des formes si diverses et des expressions parfois inconciliables, qu'elle revêt.

Dieu, comme pour faire place aux créatures, commence par se concentrer : cette concentration signifie que celui qui de soi est sans forme prend une forme ; l'infiniment simple paraît se diversifier, afin de se manifester par la création, se faire connaître et, en quelque manière, appréhender. Celui qui en soi est le JHWH ineffable et incompréhensible se produit comme l'Elohim créateur, que tous les peuples parviennent à découvrir. En Dieu, JHWH et Elohim jouent le rôle de principe mâle et de principe

1. Zohar, II, 105 a, FRANCK, p. 131, sq.

femelle, principe double et pourtant indistinct; règle et source de toute fécondité. Signalons cette loi, qui intervient si souvent et donne lieu à des développements fort réalistes pour notre goût : « Tout ce qui existe, tout ce qui a été formé par l'Ancien (dont le nom soit sanctifié) ne peut subsister que par un mâle et par une femelle » (III, 290a). Loi de la balance, loi de l'amour universel, qui unit et féconde toutes choses : ne nous étonnons pas de ce que le Zohar prenne dans le Cantique des Cantiques tant de points de départ pour ses développements.

Comment Elohim manifeste-t-il JHWH ? Le pur être rayonne autour de lui, comme autant de cercles concentriques, dix attributs, de plus en plus complexes, sensibles et différenciés, qui doivent révéler l'infiniment simple et donner à la création sa forme : ce sont les *Sephirot*, mot qui suggère à la fois l'idée de nombre et celle de sphère. On peut les concevoir comme des attributs divins personnifiés et, en quelque mesure, distincts de Dieu ; finis si on les compare à leur source, infinis si on les rapporte aux créatures ; identiques tout ensemble et inférieurs au premier principe.

Voici la genèse et les unions fécondes des Sephirot. L'ancien des anciens dégage d'abord le point primitif, qui reflète presque entièrement la lumière première et s'identifie à la volonté première : c'est la *Couronne*, ainsi appelée parce qu'elle est au-dessus de toutes les Sephirot. Elle est le principe des principes, la sagesse mystérieuse, le diadème de tous les diadèmes, elle contient le plan de l'univers ; c'est encore l'unité et l'origine de la multiplicité.

De la Couronne sortent parallèlement deux principes opposés et inséparables : un principe masculin, actif, la *Sapience*, et un principe femelle, passif, l'*Intelligence* ; les deux, tels une mère et un père, s'unissent et produisent un fils, la *Connaissance* ou la *Science* : première trinité, qui renferme tout ce qui a été, est et sera ; trinité une en soi, trois têtes qui n'en forment qu'une seule et se réunissent à leur tour dans la tête blanche, dans l'Ancien des Anciens. Ces trois Sephirot, *Couronne*, *Sapience* et *Intelligence*, constituent le monde intelligible, purement spirituel et métaphysique ; les sept autres sephirot sont appelées les Sephirot de la construction, parce qu'elles servent plus immédiatement à l'édification du monde.

De la première triade, de la pensée divine, émanent ensemble deux autres principes, également masculin et féminin : d'une part l'*Amour* (miséricorde), qui est aussi la *Grandeur* ; de l'autre, le *Droit strict* ou la *Force* : ainsi les attributs métaphysiques se doublent d'attributs moraux, pour manifester toute la nature divine, qui est vérité et bonté ; de la conjonction de l'*Amour-Grandeur* et de la *Justice-Force* résulte la *Beauté*. Ces trois composent le monde moral, ou monde des âmes, qu'on peut appeler aussi, mais de manière fort impropre, un monde sensible.

Vient enfin le monde de la nature ou des puissances de production : il comprend aussi deux principes, mâle et femelle, le *Triomphe* et la *Gloire*, qui signifient « l'extension, la multiplication et la force : car toutes les forces qui naissent dans l'univers sortent de leur sein, et

c'est pour cela que ces deux Sephirot sont appelées les armées de l'Eternel » (III, 296a). De ce double principe provient le Fondement ou la Base, qui représente la puissance génératrice, la source de tout ce qui est.

Enfin, isolée, exprimant l'harmonie de toutes les Sephirot et le dernier anneau, par lequel elles exercent leur action dynamique, la Royauté, qui est l'élément producteur, la mère de toutes choses.

Ces dix Sephirot forment une unité parfaite, un organisme étroitement lié : aussi les représente-t-on, soit par dix sphères concentriques, soit sous l'image d'un arbre, l'arbre de vie, soit sous la figure d'un homme, l'homme primitif, l'homme céleste, qui renferme tout ce qui est dans le ciel et sur la terre, réceptacle de toutes les formes créées et à créer. On entrevoit quelle place dans ce système tient la notion de trinité ; vaut-il la peine d'accumuler sur ce point les textes et de comparer la Cabbale à la théologie chrétienne ? C'est par ce côté que tant de chrétiens sont attirés vers la Cabbale, convaincus qu'elle fournit des arguments en faveur du christianisme, par là aussi que des juifs cabbalistes furent conduits au baptême. Le Zohar parle souvent également du rôle prépondérant du Verbe dans l'œuvre de la création : c'est lui qui est signifié par le mystérieux *Berechit (au commencement)*, qui ouvre la Genèse : ce Commencement, c'est le Principe, la Sagesse, le Verbe de Dieu, en qui il crée.

Le Verbe existe de toute éternité, mais il se manifesta pour la première fois quand la matière eut été

créée. Avant, le mystérieux Infini manifestait son omnipotence et son immense bonté à l'aide de la mystérieuse Pensée, de même essence que le mystérieux Verbe, mais silencieuse... Elohim se manifesta sous la forme du Verbe ; cette semence divine, par laquelle la création a été opérée, venait de germer, et, en se transformant de Pensée en Verbe, elle fit entendre un bruit qui s'entendit au dehors. (I, 16b).

Avec les Sephirot pas encore de création, nous sommes dans le monde de l'émanation, monde d'êtres métaphysiques, identiques à Dieu, monde aussi des formes créées. D'elles vont sortir les trois mondes de la création, rigoureusement parallèles aux trois mondes de l'émanation. Passage difficile, sur lequel les textes cabbalistiques sont loin de jeter une lumière pleinement satisfaisante : les êtres créés et la matière viennent-ils de l'infini par une sorte de durcissement de l'éther primitif ?

Il est écrit : « Bereschith », par le commencement. Avant toutes choses le Roi a permis la transformation du vide en un éther transparent, fluide impondérable, pareil à la lumière provenant des corps phosphorescents. Ensuite, par un mystère des plus secrets de l'Infini, ce fluide se métamorphosa en gaz dépourvu de toute configuration, aériforme, ni blanc, ni noir, ni rouge, ni vert, ni d'aucune couleur... Ainsi, par un mystère des plus secrets, l'Infini frappa avec le son du verbe le vide, bien que les ondes sonores ne soient point transmissibles dans le vide. Le son du Verbe constituait donc le commencement de la matérialisation du vide. Mais cette matérialisation serait toujours demeurée à l'état d'impondérable, si au moment de frapper le vide, le son du Verbe n'eut fait jaillir le point étincelant, origine de la Lumière,

qui constitue le mystère suprême et dont l'essence est inconcevable. C'est pour cette raison que le Verbe est appelé « Commencement », attendu qu'il est l'origine de toute la Création (I, 15a).

D'autres textes, qui montrent Dieu en tout, réalisant l'unité étroite, l'ordre parfait de l'univers, pourraient faire croire à une conception panthéiste émanatiste :

Toutes les choses dépendent les unes des autres et toutes sont reliées les unes aux autres, jusqu'à ce que l'on sache que tout est un et que tout est l'Ancien, et rien n'est séparé de lui. (III. 289b).

Ailleurs on semble dire que le fluide caché, d'où proviennent toutes choses, est sorti de la Tête blanche (I, 251b). Mais par ailleurs la création par le Verbe est expressément affirmée, en sorte qu'on peut assurer que la Cabbale veut être créationniste, quelles que soient les ambiguïtés de ses expositions.

Nous ne pouvons nous étendre sur les représentations cabbalistes du monde, des divers mondes, des anges et des démons ; notons seulement un principe gros de conséquences pratiques. Entre les deux mondes, l'invisible et le visible, règne une exacte correspondance de structure, un perpétuel va et vient amoureux, de constants rapports secrets : par suite tous les mouvements et actions, qui agitent les créatures inférieures, se sont déjà déroulés là-haut entre leurs archétypes célestes ; et inversement

le monde d'en haut est mis en mouvement par l'impulsion de celui d'ici-bas, et le monde d'ici-bas est mis en mouvement par celui d'en haut. La fumée

qui monte d'ici-bas allume les lampes d'en haut, de sorte que toutes les lumières brillent au ciel ; et c'est ainsi que tous les mondes sont bénis. La fumée d'ici-bas délecte, en montant, les figures sacrées d'en haut préposées au monde ; et c'est ce plaisir qui leur inspire des désirs pour les degrés qui sont au-dessus d'eux... Ainsi les êtres sacrés d'en haut éprouvent le désir de s'unir à des êtres sacrés au-dessus d'eux, et ainsi de suite, jusqu'à ce que le Roi s'unisse à la Matrona ; et c'est ainsi que, par le désir d'en bas, les eaux d'ici-bas jaillissent d'abord pour recevoir les eaux d'en haut ; car la semence d'en haut ne jaillit pas sans un désir préalable d'en bas... (I, 244a).

Cette loi des réactions réciproques entre les deux mondes permettra aux hommes, tout au moins aux justes, d'agir à leur gré sur tous les êtres, principe fondamental de la Cabbale pratique.

Doctrines sur l'homme.

Reprenant une idée traditionnelle, tout anthropocentrique, la Cabbale répète que le monde n'a été crée qu'à cause de l'homme et pour lui permettre d'accomplir sa destinée morale.

Il est à la fois le résumé et le terme le plus élevé de la création ; c'est pour cela qu'il n'a été formé que le sixième jour. Sitôt que l'homme parut tout était achevé, et le monde supérieur, et le monde inférieur, car tout se résume dans l'homme ; il réunit toutes les formes (III, 48a).

Il est l'image de Dieu, la Chekina terrestre, il est l'Adam terrestre qui correspond à l'Adam

céleste. Note morale précieuse, « le monde ne subsiste que par le mérite d'un seul juste. C'est sur un seul juste que le monde est fondé, sur lequel il est basé, et par lequel il a été créé » (I, 82a).

Toute la dignité, et en quelque sorte toute la réalité de l'homme lui vient de son âme ; essence presque divine, supérieure aux anges, composée elle-même de trois parties ou degrés, le degré le plus élevé, tout spirituel, n'étant donné qu'à ceux qui se consacrent entièrement au service de leur Maître. Toutes les âmes, créées dès l'origine, préexistent dans le paradis, douées d'une certaine vie et conscience :

Dans le temps, où le Saint, béni soit-il, voulut créer l'univers, l'univers était déjà présent dans sa pensée ; alors il forma aussi les âmes qui devaient dans la suite appartenir aux hommes ; elles étaient toutes devant lui, exactement sous la forme qu'elles devaient avoir plus tard dans le corps humain. L'Éternel les regarda une à une et il en vit plusieurs, qui devaient corrompre leurs voies dans ce monde (II, 96b).

De telles âmes jettent la partie sainte qui leur est inhérente ; elles se laissent souiller par la femelle du grand abîme et remplacent la partie sainte rejetée par une partie de souillure qu'elles empruntent à l'esprit impur. C'est en cet état qu'elles viennent au monde. Si l'homme est digne et qu'il fasse pénitence devant son Maître, l'âme retrouve sa partie sainte... (III, 61b).

Remarquez que toutes les âmes dans ce monde, qui sont le fruit des œuvres du Saint, béni soit-il, ne forment avant leur descente sur la terre qu'une unité, ces âmes faisant, toutes, partie d'un seul et même mystère. Et lorsqu'elles descendent en ce bas

monde, elles se séparent en mâles et femelles ; et ce sont les mâles et les femelles qui s'unissent (I, 85b).

Quand son temps est venu, chacune de ces âmes est appelée devant l'Éternel, qui lui dit : « Va dans telle partie de la terre, animer tel ou tel corps. » L'âme lui répond : « O maître de l'univers, je suis heureuse dans le monde où je suis, et je désire ne pas le quitter pour un autre où je serai asservie et exposée à toutes les souillures. » Alors le Saint, béni soit-il, reprend : « Du jour où tu as été créée, tu n'as pas eu d'autre destination que d'aller dans le monde où je t'envoie. » Voyant qu'il faut obéir, l'âme prend avec douleur le chemin de la terre et vient descendre au milieu de nous (II, 96b).

Quelques mots du premier texte pourraient faire croire que les actions des hommes sont prédéterminées par Dieu ; mais la Cabbale ne se lasse pas d'affirmer la liberté : bien que tiraillée en sens opposés par le principe bon et le principe mauvais, bien que tentée par toutes sortes de démons, la volonté humaine peut choisir entre le bien et le mal ; et même la possibilité de pécher est nécessaire à la perfection du monde :

La loi créée est l'habit de la Chekina. Si l'homme n'avait pas été créé de façon à avoir la faculté de pécher, la Chekina serait demeurée sans habit, comme un pauvre (I, 23b).

Par l'exercice de son libre-arbitre, il appartient à l'homme de jouer un rôle immense : d'abord se perfectionner lui-même, en maîtrisant par l'esprit la matière qui lui est unie et aussi :

La volonté de la Pensée suprême était que l'homme, après s'être attiré la mort pour avoir goûté de l'arbre du bien et du mal, conservât son libre arbitre, afin d'élever petit à petit les mondes qui sont au-dessous du Trône à la hauteur de ceux qui sont au-dessus. Or, ce libre arbitre eût été impossible sans le démon qui excite au mal. Voilà pourquoi la Chekina préfère souffrir de l'invasion des démons, qui la blessent autant que la piqûre d'une aiguille, plutôt que d'entraver la félicité éternelle des hommes (Note, II, 117b).

On voit que dans la Cabbale les conceptions morales sont nettement optimistes : le péché a sa place dans le plan divin, qui, sans lui, ne pourrait pas se réaliser. Cet optimisme permet d'admettre une sorte de péché originel : la faute d'Adam a eu pour ses descendants de nombreuses suites : la clôture du Paradis de la terre, fait sur le modèle du Paradis d'en haut ; la séparation de l'âme en deux, — esprit mâle et esprit femelle, qui se séparent quand l'âme descend ici-bas ; le règne de la mort dans la nature ; l'inintelligence de la sagesse, des voix d'en haut et des voix d'en bas ; la perte du vêtement de lumière qu'on recouvre par les bonnes actions...

L'existence terrestre est donc nécessaire à la purification et à la glorification des âmes : c'est pour mieux assurer cette fin que la Cabbale a adopté, — point de vue particulièrement développé dans l'école de Luria —, la métempsycose ou doctrine de la migration des âmes, doctrine de tout temps combattue par les théologiens philosophes, tels Saadia et Albo, et par les sceptiques.

Remarquez que le Saint, béni soit-il, plante les âmes ici-bas ; si elles prennent racines, c'est bien, sinon, il les arrache, même plusieurs fois, et les transplante, jusqu'à ce qu'elles prennent racines... Juda et les autres tribus ont connu ce mystère ; ils savaient que, quand l'âme n'a pas achevé sa mission durant son passage sur la terre, elle est déracinée et transplantée de nouveau sur la terre, ainsi qu'il est écrit : Et l'homme retourne sur la terre (*Job*, XXXIV, 15). Mais les âmes qui ont accompli leur mission durant leur séjour sur la terre ont un meilleur sort, puisqu'elles restent près du Saint, béni soit-il... Heureuse l'âme qui n'est plus obligée de revenir en ce monde pour racheter les fautes commises par l'homme qu'elle y animait ! (I, 187b).

Les transmigrations sont infligées à l'âme comme punition, et varient suivant sa culpabilité... Toute âme qui s'est rendue coupable durant son passage en ce monde est, en punition, obligée de transmigrer autant de fois qu'il le faut, pour qu'elle atteigne, par sa perfection, le sixième degré de la région d'où elle émane. Ce qui précède ne s'applique qu'aux âmes qui émanent du côté de Métatron qui est le « Serviteur » et qui embrasse les six directions. Quant aux âmes qui émanent du côté de la Chekina, laquelle constitue le septième degré céleste, elles ne sont jamais sujettes à la transmigration (II, 94a).

L'âme passera ainsi en autant de corps qu'il sera nécessaire pour qu'elle achève sa mission terrestre, corps plus ou moins nobles, suivant son mérite ou son démérite, corps humains, animaux ou végétaux. Les hassidim croient que les âmes maudites, qui ne peuvent trouver le repos, s'incarnent dans un homme déjà pourvu d'une âme : d'où les phénomènes de possession du *Dibbouk*. Détail curieux et tou-

chant, on nous assure que cette théorie de la métempsycose est une solution au problème de la mort prématurée des justes et du malheur des innocents : tout s'explique si l'on tient compte des vies antérieures et des phases du temps d'épreuve ; il paraît également que ces considérations ont apaisé pendant la grande guerre bien des chagrins [1].

Enfin quand l'âme, après un cycle plus ou moins long de réincarnations, s'est entièrement purifiée, elle retourne à Dieu, et, tout au moins dans sa partie supérieure, elle reçoit la lumière du flambeau suprême, et elle s'unit au Roi céleste dans des baisers d'amour : c'est pour cela que la mort du juste est appelée un baiser de Dieu, l'union de l'âme avec la substance dont elle tire son origine. C'est alors le règne sans partage de l'amour, règne commencé dès ici-bas dans la crainte, crainte qui conduit à l'union à Dieu dans l'amour.

Israël et Messianisme.

La Cabbale ne serait pas juive, si, dans sa conception du monde, elle ne donnait pas une place et un rôle prépondérants à Israël et à son Messie : le Zohar contient sur ces sujets de longs et ardents développements, qui reprennent, en les marquant de la note mystique, les

1. Erich Bischoff, *Die Kabbalah*, Einführung in die jüdische Mystik und Geheimwissenschaft, 3me éd. Leipzig, 1923, p. 111. sqq. ; p. 145, sq., il cite une lettre à ce sujet d'un blessé allemand.

thèmes traditionnels. Signalons seulement l'importance attribuée au sacerdoce d'Israël, qui apparaît comme un vrai médiateur entre Dieu et les hommes.

Combien est grand l'amour du Saint, béni soit-il, pour la Communauté d'Israël ! C'est dans son amour que Dieu modifie ses œuvres... (III, 241 b) ; tous les anges sont à son service.

C'est grâce à Israël que le monde subsiste ; car c'est grâce à Israël que la Chekina réside sur la terre ; il s'ensuit qu'Israël prête, en quelque sorte, de la force à Elohim (I, 61a).

La Chekina résidait dans le sanctuaire, à Jérusalem : de là les bénédictions se répandaient en haut et en bas ; et ainsi Israël était la base du monde et tous les peuples étaient nourris par le mérite d'Israël. Mais maintenant que le sanctuaire est détruit, il n'y a point de jour sans malédiction (I, 203a).

L'exaltation d'Israël entraîne parfois une note de sombre et farouche exclusivisme et des malédictions sur les nations, comme il convient dans l'école de Siméon ben Yohai ; on retrouve aussi l'universalisme des prophètes.

L'étude de la Torah, à quoi naturellement se joignent les sciences ésotériques, devient le devoir unique, aux efficacités libératrices.

Il est tout naturel aussi que la figure du Messie soit environnée d'un cadre tout surnaturel et merveilleux ; il préexiste déjà et règne au milieu des justes et des anges ; il séjourne souvent à l'Eden et il y préside l'école céleste ; sa manifestation terrestre sera signalée par des prodiges, qui ébranleront ciel et terre, astres et firmament. On s'attache passionnément à cal-

culer la date de sa venue et les croyants ont foi en ces supputations.

CABBALE PRATIQUE

Mystique et symbolisme des lettres et des nombres.

Cette foi absolue en la signification des lettres est un des articles constitutifs de la Cabbale. En vertu de l'étroite correspondance entre les deux mondes, tout élément matériel doit être considéré comme le symbole révélateur des réalités mystérieuses et cachées. Ainsi on peut lire sur les traits de la physionomie les dispositions de l'âme, ses vertus et son degré de spiritualité ; on peut aussi, dans les lignes de la main, discerner le caractère d'une homme et sa destinée (II, 73-78b) ; pareillement les sages comprennent les mystères que dessinent dans les cieux les étoiles et leurs constellations.

Si les choses matérielles révèlent les réalités surnaturelles, à combien plus forte raison les éléments de l'écriture, invention directe de la Sagesse de Dieu. Il faut se garder de penser que le vrai sens des saintes lettres soit le sens littéral ou historique : c'est là l'enveloppe qui recèle d'innombrables mystères, mystères accessibles aux seuls initiés. Principe qui va justifier toutes les virtuosités exégétiques : en ce domaine les docteurs cabbalistes surpassent de cent coudées les docteurs rabbiniques, pourtant si féconds en prouesses herméneutiques. Aux procédés déductifs, qui permettent de tirer d'un verset insignifiant, comme celui-ci « Et sa femme se nom-

mait Méetabel, fille de Matred, fille de Mé-Zaab » (*Genèse*, XXXVI, 39),trois cent maximes morales ou spéculatives (I, 145b), on joint les méthodes allégoriques, qui font voir et mettre tout en tout, chaque mot et chaque personne devenant le symbole de qualités morales ou d'attributs divins...

On trouve déjà dans les Talmuds des procédés encore plus artificiels, que développera particulièrement la Cabbale : ce sont tous les procédés fondés sur diverses combinaisons des lettres de l'alphabet hébraïque (qui ont aussi une valeur numérique) ; on a recours pour cela à trois méthodes génériques, qu'on peut employer séparément ou simultanément.

Par la *Gematria* (géométrie ?) on établit une équivalence entre deux mots dont les lettres ont la même valeur numérique, et on peut ainsi passer de l'un à l'autre : le Messie est appelé aussi consolateur *(Menahem)*, parce que ce dernier mot a la même valeur numérique (138) que *Çemah* (germe), qui désigne le Messie.

Par le *Notarikon* (système d'abréviations), on forme d'un mot toute une proposition, en prenant chaque lettre comme l'initiale d'autres mots, et inversement : le *Psaume* 92 est de Moïse, parce que les initiales de son titre (Mizmor chir hachabat) donnent Mchh = Moïse ; l'âme d'Adam s'est réincarnée en David et aussi en Moïse, parce que Adam contient encore David et Moïse.

Enfin une dernière méthode, qui est celle de l'anagramme, que l'on complique par des équivalences et des échanges de lettres, donne lieu à d'infinies combinaisons et aux trouvailles les

plus imprévues : les cieux sont composés de feu et d'eau, car CHAMAIM (cieux)=MAIM (eaux) + ECH (feu).

Il est certain que ces jeux, qu'on retrouve dans toutes les langues et tous les ésotérismes, conduisent parfois à des résultats, à des réussites, étranges, qui paraissent prophétiques [1] ; si, d'autre part, on est convaincu que Dieu a tout créé par les lettres de l'alphabet hébreu et que l'on croie à leur divinité (« Il n'en est pas des lettres hébreues comme de celles des autres langues », dit M. Vulliaud après Samuel Arkevolti [2]), comment ne pas adopter et ne pas utiliser cette mantique et symbolique alphabétiques ?

Théurgie et magie.

Pas davantage on ne se fera scrupule d'user de moyens matériels pour agir sur Dieu, les éléments et les événements, — cette puissance est donnée aux purs. C'est surtout ce côté de la Cabbale que connaissent les profanes ; serait-il téméraire de conjecturer que c'est également cette partie qui lui a valu, dans le vulgaire, peu alléché par la métaphysique, tant d'adeptes ?

1. Voici quelques exemples d'après E. BISCHOFF, *Kabbalah*, p. 136, sqq. Additionnez 1859, date de naissance du Kaiser, la somme de ces chiffres et le quantième de la naissance de l'impératrice (22, X) = 1914 ; additionnez 1872, date de naissance de l'ex-tzarine, la somme de ces chiffres, et le quantième de la naissance de l'ex-tzar (19, V) = 1914...

2. P. VULLIAUD, *La Kabbale juive*, histoire et doctrine, 2 vol. Paris. 1923, I. p. 155.

Les pratiques cabbalistiques se fondent sur les principes suivants : en vertu de l'exacte correspondance entre les deux mondes, tout ici-bas est produit par un être céleste ; le nom d'une personne étant comme l'équivalent de son essence, prononcer ce nom donne participation à la puissance de l'être qu'il représente. De là toutes les vertus attribuées aux divers noms divins, au nom ineffable de quatre lettres (JHWH) et aux autres de douze, quarante-deux et soixante-douze lettres ; on explique par là les prodiges accomplis par les saints bibliques et aussi les miracles déconcertants attribués à tel rabbin miraculeux : ainsi le gnôme de glaise que R. Löw (+ 1600) animait d'un sabbat à l'autre en glissant dans sa bouche le « NOM », écrit sur un billet. On se sert pareillement des noms des anges et des démons, soit de vive voix, soit en les inscrivant sur des amulettes : industrie très développée dans les cercles cabbalistes et fort exploitée par de célèbres rabbins. Il serait infini d'énumérer toutes les opérations magiques, — de magie blanche et de magie noire —, qu'on trouve dans la Cabbale, et tous les effets qu'on en promet : chasser les démons, éteindre les incendies, guérir les maladies, suggérer ou dissiper une pensée, repousser ou anéantir un ennemi, produire l'amour, évoquer les morts, se rendre invisible, comprendre toutes les langues, y compris celles des anges et des plantes, comme Luria le saint...

Piété cabbaliste.

Il sera plus équitable de relever l'influence profondément religieuse et moralisatrice, que la Cabbale a exercée sur bien des âmes juives. Réaction contre les formalismes vides et contre le rationalisme desséchant, rendant plus sensible le mystère surnaturel et remplissant les esprits d'un amour plus intime pour le Dieu inaccessible et partout présent, le Dieu ineffable et sans cesse manifesté, elle devait nécessairement conduire à une vie plus intérieure, à des aspirations morales plus hautes.

Toutefois ce renouvellement mystique ne s'accomplit pas à l'encontre ou en dehors des formes reçues ; il tendra surtout à les sauver de la routine et à leur restituer un esprit plus profond. On ne supprime donc rien dans la liturgie de la synagogue, au contraire les plus pieux y ajoutent ; en opposition au symbolisme rationaliste de Maïmonide, on affirme l'importance de tous les rites et de toutes les prières, qui ont une haute valeur et mettent l'homme en rapport avec tout l'univers : il faut les pratiquer avec une absolue rigueur extérieure, car chaque élément a sa signification et son efficacité (est-ce pour cela qu'ils emploient des mots dépourvus de sens ?), mais aussi avec une dévotion tout intérieure.

Et les mystiques cabbalistes insistent sur la piété et la prière en général. C'est un exercice qui permet d'atteindre au monde supérieur, il réalise l'union intime avec Dieu. Pour parvenir à cette fin certaines conditions sont nécessaires :

exciter en soi la dévotion, se préparer par un long recueillement et par des purifications, faire en sorte que la vie soit un culte perpétuel. La *Kawwana* traditionnelle, ou direction d'intention, se développe en méditations, où l'esprit tend à une concentration, aussi totale que possible, confinant à la contemplation ; on s'efforce même de produire les états extatiques par des procédés artificiels, répétition cadencée de formules choisies, immobilité, repliement sur soi-même, mortifications...

Les tendances de cette piété ont trouvé leur expression en certaines formes particulières : attitudes extérieures, — ainsi la célébration amoureuse de la « fiancée-Sabbat », — formules de prière, dont plusieurs ont été adoptées par le Judaïsme officiel et sont passées dans les rituels approuvés. La dévotion cabbaliste se complaît à exalter la sainteté divine, à répéter le trisagion, à s'unir aux anges dans leur office de louange. Les cabbalistes croient, en effet, que les anges sont les témoins et les intermédiaires de la prière, la transmettant au ciel, pour en former une couronne à Dieu. Il convient donc de s'adresser aussi à ces anges. Et également, trait peu orthodoxe,

on fait monter la prière vers le Saint, par plusieurs degrés ; tantôt on adresse la prière à une Sephira, tantôt à une autre ; tantôt on adresse sa prière au Père (Sapience) et à la Mère (Intelligence) qui sont au côté droit et au côté gauche, et tantôt à la Colonne du milieu. Mais la vérité est que le nom de JHWH est renfermé dans chaque Sephira... Il faut que la prière embrasse toutes les dix Sephirot (I, 256a).

A noter encore l'importance, peu conforme à l'esprit juif, conféré à l'ascétisme, surtout dans l'école de Luria : il doit produire la pureté rituelle d'abord, mais aussi la pureté intérieure : pour cela on recourt à une vie retirée, aux macérations, principalement au jeûne, par quoi l'homme s'offre tout entier à Dieu, « consume par le feu de la fièvre, que provoque la privation de nourriture, sa graisse et son sang afin d'en faire un sacrifice, dont l'odeur sortant de sa bouche tient lieu de l'odeur qui s'élevait au-dessus de l'autel » (II, 20b).

Toutes ces pratiques de piété et de pénitence, informées par une théosophie à tendance spirituelle et universaliste, ont leur retentissement sur toute la conduite : l'attitude morale du vrai cabbaliste se distingue par une charité plus désintéressée, plus apostolique, plus inclinée à rendre le bien pour le mal ; plus humble aussi, appelant le Royaume humilité, elle s'incline plus volontiers vers les pauvres et les petits ; plus tendue vers le monde surnaturel de l'invisible, elle recherche la pureté dans le détachement du sensible[1].

On comprend par suite l'estime et l'attachement, que beaucoup de juifs sincèrement religieux témoignent à la mystique cabbaliste, alors que beaucoup de leurs coreligionnaires, plus rationalistes ou étroitement orthodoxes, n'ont pas assez de mépris pour ces grossières supers-

1. Cf. Benamozegh, *Morale juive et morale chrétienne, passim ;* Michel A. Weill, *La Morale du Judaïsme,* Paris, 1875 : La Morale mystique, vol. II, p. 52-141.

titions et ces folles rêveries. Certes, les premiers reconnaissent que dans le Cabbale ne manquent pas les côtés fantastiques, puérils, grotesques et parfois blasphématoires ; mais ils ajoutent aussitôt que les scories, relativement à l'or, ne représentent qu'une proportion infime. C'est ce courant mystique, disent-ils, qui a fait circuler dans les veines du Judaïsme un sang plus ardent, lui a rendu le sens de l'intimité divine, l'a soutenu et réconforté aux siècles de persécution, et l'a sauvé de l'exclusivisme desséché et glacial qui le menaçait. Il est un développement normal, ajoutent-ils, et non une excroissance ; il a contribué à former le Judaïsme moderne ; et il est si profondément entré dans le corps de la religion, que la doctrine et la pratique orthodoxe en ont reçu des notions et des prières, désormais intangibles : il est donc indissolublement incorporé à la mentalité juive et on ne peut plus le déraciner [1]. Et c'est encore, assure un apologiste de l'hébraïsme, « l'originale et profonde philosophie mystique, inspirée par la Haggada, qui, avec la Kabbale et le Chassidisme, a renouvelé dans la Diaspora le divin enthousiasme et la foi hébraïque [2] ».

1. H. Loewe : *Encyclopaedia of Religion and Ethics* edited by J. Hastings, London, 1914, VII, p. 623 *(Kabbala)*.

2. D. Lattes, *Apologie de l'Hébraïsme*, trad. Formont, Paris, 1927, p. 109. sq.

CHAPITRE XIII

CONCLUSION

De ces diverses vues sur le Judaïsme quelle est l'impression qui se dégage et qu'on doit garder ?

On a d'abord l'impression d'avoir dénombré de grandes et magnifiques richesses : affirmation nette et lumineuse des vérités fondamentales sur Dieu et le monde, doctrine morale réellement pure et élevée, piété vraiment religieuse. Et à cela quoi d'étonnant ? Toutes ces richesses dérivent directement d'une source divine, de la révélation de l'Ancien Testament. Mais à mieux scruter les croyances, à ausculter plus attentivement les consciences, on ressent aussi l'impression d'un sourd malaise, d'un déséquilibre irrémédiable : d'où proviennent-ils ? Indubitablement de ce fait que le Judaïsme actuel s'est développé *sur les ruines du Temple* : voilà qui l'a totalement desaxé.

En effet la religion d'Israël, avec ses nombreuses observances d'étroit particularisme, apparaît essentiellement comme une religion nationale, qui ne peut se perpétuer qu'en des conditions singulières, parfaitement définies dans sa constitution : isolement au milieu des autres peuples, vie nationale propre, sanctuaire

et culte unique à Jérusalem. Cependant ce rigide exclusivisme s'oppose radicalement à une autre propriété, promise à cette religion par les oracles divins : l'universalisme, elle deviendra la religion de tous les hommes, de toutes les nations. Comment briser l'antinomie, comment passer de l'exclusivisme à l'universalisme ? Evolution impossible aux seules forces humaines : elle requérait une intervention divine ; comme l'avaient très bien vu les théologiens juifs du Moyen Age, la législation, promulguée par Moïse, légat divin, ne pouvait être modifiée que par un autre légat divin. Il est venu cet autre légat divin, produisant de sa mission des preuves éclatantes, le témoignage de Moïse et des prophètes, le témoignage de son Père céleste, le témoignage de sa doctrine et de sa personne ; et les siens ne l'ont point reçu : son message ne répondait pas à leurs ambitions : les arguments qu'il présentait, s'adressant tous à un humble esprit de foi, passèrent leur science trop humaine. Dès lors le Judaïsme, ayant rejeté le seul qui aurait pu l'élargir en le transfigurant, était condamné à s'enfermer toujours plus étroitement dans son antinomie foncière et dans son étouffant exclusivisme. De là son désaxement, que manifestera au grand jour la catastrophe nationale de 70, la ruine de Jérusalem et de la vie nationale.

Les Pharisiens avaient repoussé le développement et perfectionnement que venait accomplir Jésus ; ils ne voulaient d'aucun changement ; ils seront contraints de subir une évolution. Les conditions constitutionnelles de la religion nationale étant détruites, il faut bien s'adapter

aux circonstances. Que sera cette évolution ? Deux solutions seules possibles : ou se confiner plus jalousement, ou s'élargir à l'infini ; la première conduit à une impasse, la deuxième à l'extinction par dissolution. C'est la première voie que choisissent les Pharisiens et ils y engagent à leur suite le Judaïsme.

Ils vont s'efforcer de sauver le plus possible de la Torah par un exclusivisme encore plus farouche ; ils entourent la loi et le peuple de haies multiples et hérissées, ils renforcent les observances séparatrices, ils aggravent les préceptes ; les murs du Temple sont écroulés, on édifie en revanche les sombres remparts du ghetto. Entreprise violente, mais non sans grandeur, ni sans fruits. Ce redoublement de légalisme a d'abord conservé la nationalité et race juives ; dans le cercle des barrières juridiques de belles âmes se sont épanouies : fidèles à leur foi, ardentes au service de leur Dieu, ferventes en leurs prières, distinguées, en leur justice, charité et pureté. Mais aussi combien de miasmes en ces ghettos fermés ! Esprit étroit, obstinément recroquevillé sur soi-même et hargneusement hostile à tous les étrangers ; juridisme intempérant, échevelé, acharné d'une part à forger toujours de nouvelles chaînes, et dissipant d'autre part ses forces dans les vaines agitations de ses discussions sans fin, de sa casuistique inextricable ; ou bien, à l'opposite, mysticisme sans contrôle, aboutissant très vite à une exaltation malsaine et à une pitoyable superstition. Conséquence encore pire : ce Judaïsme talmudique est comme forcé de renoncer à son universalisme ; sans doute, il a retenu dans

son rituel toutes les aspirations du Messianisme le plus radieux, mais quelles significations peut-il mettre en ces formules ? La reconstitution du royaume davidique, la restauration de la liturgie du Temple ? rêves impossibles, rêves désespérés. L'avènement du royaume de Dieu, dans la justice et dans la paix ? Quand ? Dans combien de millénaires ? Et, en attendant Israël doit-il persévérer dans son exclusivisme ? Considérations obsédantes, décourageantes ; elles semblent se traduire par une absolue stérilité apostolique : le Judaïsme a renoncé au prosélytisme, il abandonne au christianisme et à l'Islam le soin de répandre le monothéisme et la loi du Sinaï. Ce parti-pris de renoncement n'est-il pas pour toute religion comme un aveu d'impuissance, un arrêt de condamnation ?

D'ailleurs presque tous les ghettos se sont ouverts : les Juifs de l'Europe centrale, qui vivaient en des communautés fermées et ferventes, se sont vu octroyer, par les traités de paix, le redoutable présent des libertés civiques et de l'égalité politique : et les voilà inévitablement affrontés au problème de l'assimilation, orientés vers la voie de l'élargissement, voie où cheminent depuis un siècle leurs frères occidentaux. Qu'en sortira-t-il ? Ce Judaïsme oriental résistera-t-il à la liberté, comme il a résisté au tzarisme ? N'essayons pas de prophétiser, rappelons simplement comment les israélites se sont comportés envers la civilisation occidentale.

Ils ont d'abord voulu s'assimilier aux diverses nations, dont ils sont les citoyens ; extérieure-

ment ils y ont parfaitement réussi : ils ne se distinguent de leurs concitoyens que par leur confession religieuse. Mais cette différence, qui sauvegarde le type, est elle-même entamée : l'assimilation civique et politique a pour suite fatale l'assimilation religieuse. Afin de pouvoir se mêler sans restrictions à la vie mondaine, on laisse tomber de plus en plus les observances gênantes ; pris dans une ambiance irréligieuse, on glisse vers l'indifférence et l'abandon des pratiques du culte ; élevés dans une atmosphère positiviste, les esprits cultivés, même parmi les chefs religieux, sacrifient ou atténuent les croyances proprement surnaturelles. Ainsi le Judaïsme, tend vers un moralisme spiritualiste, vers une sorte de religion naturelle : c'est le niveau auquel est parvenu le libéralisme franc. Les plus avancés rêvent d'une religion universelle, syncrétisme du Christianisme et du Judaïsme : M. T. Reinach pense que le Judaïsme disparaîtra comme toutes les religions ;

d'ici là, il poursuivra la transformation commencée depuis un siècle, le passage laborieux, d'une part, de la nationalité à la confession, d'autre part, de la religion d'observances individuelles à la religion de culte public... Si cette transformation est bien dirigée, il s'en dégagera une religion supérieure, conciliant la notion de la divinité, âme du monde et source du bien, avec les données de la science, que la religion dépasse, mais ne saurait contredire, acceptant du Christianisme son principe de fraternité universelle, déjà proclamé par les prophètes, mais corrigeant son pessimisme, qui ne voit de salut que dans l'autre vie, par cette foi active dans l'améliora-

tion indéfinie de l'espèce humaine qui est la forme moderne de l'espérance messianique [1].

A ce degré peut-on encore parler de religion juive ? Et que deviendra la nationalité, la race juive, qui sont le produit de la religion ? Si l'idolâtre, au jugement de Maïmonide (*Idolâtrie*, II, 8), cesse d'être israélite, que dire de l'incroyant et de l'indifférent ?

Toutefois ne croyons pas que les termes du problème soient totalement simplifiés. Les libéraux ne sont encore qu'une minorité ; dans les pays à assimilation, la grande masse se tient à égale distance de l'orthodoxie stricte et du libéralisme rationaliste, se disant conservatrice et traditionnelle, elle conserve l'essentiel de la tradition, malgré toutes les concessions à l'esprit moderne ; les israélites, complètement détachés de toute religion, sont encore peu nombreux, on les trouve surtout parmi les émigrants, déracinés, luttant pour se faire une situation ; beaucoup reprennent, avec une vie régulière, leur foi et leurs pratiques.

D'ailleurs ces israélites, areligieux ou irréligieux, ne sont pas encore perdus pour le Judaïsme ou la Judaïcité. Ne sont irrévocablement perdus que les convertis au Christianisme, — et encore après plusieurs générations —, ou les indifférents, qui se laissent absorber par leur milieu social : les premiers sont relativement peu nombreux, les autres d'autant plus rares qu'ils vivent à côté de groupes juifs compacts. En

1. Grande Encyclopédie, XXI, p. 278, sq. Voir aussi : T. Herford, *The Pharisees*, London, 1924, p. 236, sqq.

effet dans tout israélite subsiste plus ou moins vibrante, mais toujours vivante, la fibre nationale : il suffira d'une toute petite excitation pour la réveiller et ressusciter du coup le sens national, l'attachement à la race et à la communauté d'Israël. Nous assistons depuis quelques années à un de ces réveils : beaucoup d'israélites, dont plusieurs totalement débarrassés de leur religion, se sentent repris par leur instinct ethnique, ils disent leur fierté d'être juifs, ils travaillent à restaurer, à développer, à exalter toutes les parties de leur patrimoine national ; on voit fleurir une nouvelle littérature hébraïque.

Le Sionisme a contribué puissamment à ce réveil et il est l'expression la plus caractéristique du nationalisme juif. Lancé d'abord pour offrir un refuge aux juifs persécutés, puis pour promouvoir la création d'un foyer national, il peut résumer sa fin essentielle en ces quelques mots d'un de ses chefs actuels : « Le but du Sionisme est la régénération physique, économique et morale du peuple juif [1] ». Programme développé dans les résolutions du premier congrès sioniste de Bâle (29 août 1897) :

1° Procurer la repopulation de la Palestine par des travailleurs juifs.

2° L'unification et la cohésion du Judaïsme universel au moyen d'institutions appropriées, soit locales, soit internationales, mais en accord avec les lois de chaque pays.

3° Renforcer et promouvoir la pensée et le sentiment judéo-nationalistes.

1. Nahum Sokolow, *Geschichte des Zionismus*, p. 313.

4° Gagner les gouvernements à l'entreprise sioniste.

A ces fins le Sionisme ajoute encore les suivantes : « Réaliser une patrie pour l'éducation, la formation scolaire et la littérature juives, une source d'idéalisme pour tous les juifs du monde ; la résurrection de la langue biblique [1] ».

Programme, comme on voit, de nationalisme intégral, qui vise, non seulement à fonder un foyer national juif, mais tout autant à restaurer ou créer une civilisation juive; de ce point de vue, tous les sionistes ont attaché une immense importance à la fondation de l'université juive de Jérusalem, constituée aussitôt que possible, dès les premières entreprises de colonisation,

afin de devenir le foyer où se redressera notre conscience juive, disait M. Weizmann, en son discours d'inauguration... Dans l'atmosphère de cette montagne, notre conscience juive pourra rayonner sans s'affaiblir, notre conscience s'enflammera de nouveau et notre jeunesse juive viendra prendre des forces à des sources juives.

Et le même orateur comparait cette institution de haut enseignement au Temple, vers lequel afflueront tous les peuples [2].

Cette dernière note nous indique l'attitude du Sionisme à l'égard de la religion. Si le grand prophète du Sionisme, T. Herzl, dans son projet de constitution, a fait une place d'honneur aux rabbins, chefs des groupes locaux, tout en s'opposant « aux velléités théocra-

1. Sokolow, *ibid*, p. 28.
2. *Ibid.* p. 483, sq.

tiques de nos ecclésiastiques [1] », les chefs actuels du mouvement, lui donnent une tournure nettement et entièrement laïque, purement scientifique, et semblent se défier de tout enthousiasme religieux. Et en fait le plus grand nombre des nouveaux immigrants juifs en Palestine ne montrent guère de religion : toute leur foi se borne au credo socialiste ou même communiste ; et c'est pour cette raison que bien des israélites croyants s'opposent au Sionisme. D'autres, pourtant modérés en leur orthodoxie, déclarent que le Sionisme est l'ennemi de la nation juive et méconnaît sa nature, puisqu'il rejette la loi, qui a fait cette nation et veut l'assimiler aux autres nations, où la religion ne joue aucun rôle [2]. D'autres encore espèrent que, par la force des choses, les sionistes deviendront religieux : ils lisent assidûment la Bible, le grand monument de leur littérature nationale, ils chôment le sabbat et les fêtes religieuses : n'y a-t-il point là un commencement ou une promesse de foi et de pratique ?

Quoi qu'il en soit, nous voyons se dessiner dans le Judaïsme deux tendances en apparence antagonistes ; en réalité elles ne divergent pas : la tendance religieuse renforce le nationalisme et y conduit ; la tendance nationale pourra ramener bien des âmes à la religion. La religion juive n'est donc pas en péril, d'ailleurs elle garde encore en certaines juiveries orientales des blocs inentamés.

1. Theodore Herzl, *L'état juif*, réédition par B. Hagani, Paris, 1926, p. 165, 213.

2. Isaac Breuer, *Judenproblem*, 4me éd. Frankfurt a. M., 1922, p. 110, 138.

De toute façon également, nous voyons le Judaïsme, considéré dans son ensemble, se développer sans cesse et prendre toujours de nouvelles forces. Il a résisté à toutes les tentatives d'absorption et à tous les facteurs de dissolution et il continue de s'accroître numériquement : exemple unique dans l'histoire des peuples.

Cette perpétuité, malgré les conditions hostiles, nous est un gage qu'Israël demeure le peuple éternel. Ne faut-il pas voir dans cette perpétuité et ce constant développement une volonté et un secret dessein de la Providence ? Que veut-il faire encore de ce peuple qu'il a choisi et comblé de ses dons ? — « immuables sont l'élection et les dons divins ». Quel rôle leur destine-t-il dans l'histoire religieuse du monde ? Mystère.

Mais voici l'autre mystère, la vérité surnaturelle qu'annonce saint Paul, prophétie pleine de promesses :

> L'endurcissement partiel d'Israël s'est produit jusqu'à ce qu'entrât la plénitude des nations et ainsi tout Israël sera sauvé... Si leur chute et leur rejet a procuré au monde la réconciliation et fait la richesse des nations, que sera leur réintégration, sinon une résurrection d'entre les morts ? (*Romains*, XI, 25, 12, 15).

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS 7

INTRODUCTION 11

Orientations sur l'Histoire du Judaïsme : Johanan ben Zakkai ; période I, talmudique (Ier-VIIe s.) ; période II, Moyen Age juif (VIIe-XVIIIe s.) ; période III, émancipation ; remarques sur cette histoire. — L'essence du Judaïsme. — Ordre des matières, sources. — Appendice : analyses de la Michna, de la Michne Tora de Maïmonide, et du Chulkan aruk.

CHAPITRE I. — *NOTRE PÈRE ET NOTRE ROI* 61

Notre Roi : monothéïsme ; les anges et l'unité divine ; anthropomorphismes et spiritualité ; le Roi. — Notre Père : problème de l'immanence divine. — Amour ou crainte ? Monothéisme éthique ; justice et miséricorde ; crainte et amour.

CHAPITRE II. — *LE PEUPLE DE DIEU*.... 91

Élection gratuite ; l'alliance par l'acceptation de la Torah ; vocation d'Israël, peuple-prophète ; peuple de prêtres. — Dieu et les Nations : sont-elles rejetées et damnées ? Israël et le Christianisme.

CHAPITRE III. — *LA TORAH*..... 114

Nature de la Torah ; inspiration prophétique ; apologétique juive ; loi écrite et loi orale ; propriétés de la Torah : immuable, possible.

CHAPITRE IV. — *LE PEUPLE ET LA RELIGION DE LA TORAH*..... 132

Le peuple de la Torah ; le prosélytisme ; la Communauté d'Israël. — La Religion de la Torah : la Torah le tout de la religion ; le joug et la joie des Commandements ; l'étude de la loi ; dogme et pratique ; organismes constitutionnels de la religion juive.

CHAPITRE V. — *RÉMUNÉRATION ET PRINCIPES DE MORALITÉ*..... 155

Rémunération ; liberté, principes bon et mauvais ; péché ; mérites et rétribution ; pénitence ; morale désintéressée.

CHAPITRE VI. — *LE MESSIANISME*.... 174

Article de foi ; avènement du royaume des cieux ; rédemption et restauration d'Israël, vie nationale et culte ; sort des nations ; Messie personnel.

CHAPITRE VII. — *LE SIÈCLE QUI VIENT*. 196

Résurrection et vie future ; jugement particulier ; Géhenne, Eden. — Résurrection des morts.

CHAPITRE VIII. — *LE JOUG DU ROYAUME DES CIEUX : CULTE PUBLIC*.... 211

Sujets du culte ? — La Synagogue : édifice, culte. — La liturgie quotidienne et festale ; l'année liturgique : calendrier juif ; sabbat et jours sacrés ; fêtes et jeûnes : Pâque, Pentecôte, Nouvel an, Kippour (expiation), Tabernacles, Dédicace, Pourim. — Remarques, superstition.

CHAPITRE IX. — *LE JOUG DU ROYAUME DES CIEUX : CULTE INDIVIDUEL ET DOMESTIQUE*..... 250

Prière individuelle et religion intérieure, ascétisme. — Sanctification de la personne : circoncision, vêtements, phylactères, mezouza ; pratiques de purification. — La liturgie du foyer : le Sabbat, fêtes, Pâque.

CHAPITRE X. — *VIE DE FAMILLE ET ÉDUCATION JUIVES*..... 286

Enfance et éducation ; mariage ; maladie et mort.

CHAPITRE XI. — *RÈGLES DE MORALE.* 299

Caractères généraux. — Qui est mon prochain ? — Justice ou charité ? — Charité juive. — Questions de justice : franchise, honnêteté, usure, révolution économique. — Hégémonie financière et internationale ? Loyalisme, révolutions. — Devoirs envers soi-même ; ascétisme.

CHAPITRE XII. — *LA CABBALE*..... 337

Quelques données historiques. — La Cabbale spéculative : théosophie, Dieu et la création ; l'homme, migration des âmes ; Israël et Messianisme. — Cabbale pratique : mystique et symbolique alphabétique ; théurgie et magie ; piété cabbaliste.

CHAPITRE XIII. — *CONCLUSION*..... 367

ACHEVÉ D'IMPRIMER
LE 17 JUILLET 1928
PAR F. PAILLART A
ABBEVILLE (SOMME)

3731